This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 142 648

· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·

Meyer

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Zwölfter Band.

Berkeley's Principien der menschlichen Erkenntniss.

Berlin, 1869.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Berkeley's

Abhandlung über die Principien

der

menschlichen Erkenntniss.

In's Deutsche übersetzt

und mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen versehen

von

Dr. Friedrich Ueberweg,

ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Berlin, 1869.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

B1343
G444

Vorrede.

Bei dem lebhaften Interesse, welches sich in jüngster Zeit der Geschichte der Philosophie zugewandt hat, ist es mir als angemessen erschienen, das Hauptwerk eines Denkers, wie George Berkeley, der einen der möglichen und relativ berechtigten philosophischen Standpunkte mit Entschiedenheit vertritt, mit unübertroffener Klarheit begründet und mit vollster Strenge und Consequenzen entwickelt, als eins der classischen Documente moderner Speculation dem Bewusstsein der Zeitgenossen durch eine Uebersetzung näher zu bringen, an welche sich erläuternde und prüfende Anmerkungen anschliessen. Berkeley's „Dialoge zwischen Hylas und Philonous", die dasselbe Thema, wie die „Principien der menschlichen Erkenntniss", in einer etwas populäreren Form behandeln, sind im vorigen Jahrhundert zweimal in's Deutsche übertragen worden, die „Principien" aber bisher noch niemals.

Berkeley's Grundlehre ist ein absoluter Immaterialismus. Es existiren keine materiellen Substanzen, keine an und für sich ausserhalb des Geistes bestehenden Körper; was wir Körper nennen (und worauf der Ausdruck „Materie", falls derselbe eine gültige Bedeutung behalten soll, bezogen werden muss) sind Complexe von „Ideen", also von Gebilden, die nur im Geiste und nicht ausserhalb desselben

M64576

existiren können*). Natürlich gilt dies von dem eigenen Leibe eines Jeden ebensowohl, wie von allen anderen Körpern; dass die letzteren ausserhalb des Leibes existiren, leugnet Berkeley ebensowenig, wie irgend ein Anderer. Die „Ideen" (im weiteren Sinn dieses Wortes) werden theils durch sinnliche oder innere Wahrnehmung gegeben, theils mittelst der Reproduction, Analyse und Combination gebildet; die ersteren bringt Gott nach einer bestimmten Ordnung, welche wir die Naturgesetzmässigkeit nennen, nicht vermittelst einer ausser uns existirenden Materie, sondern unmittelbar in uns hervor; die letzteren vermögen wir in uns durch unsern Willen hervorzurufen. Der Geist ist activ, er denkt und will; die körperlichen Dinge aber existiren, weil sie Ideen oder Ideencomplexe sind, nur in dem Geist als von ihm gedachte, nicht denkende und nicht wirkende Objecte.

Diese Doctrin, der Gegenpol des Materialismus, kann heute, da der letztere zu einer erneuten Macht gelangt ist, neben dem historischen Interesse auch unmittelbar ein philosophisches beanspruchen. Sie hat in jüngster Zeit in Britannien namhafte Vertreter gefunden; in naher Verwandtschaft stehen mit ihr die Doctrinen mehrerer der angesehensten unter den neuesten englischen und schottischen Denkern; das rege Interesse für Berkeley's Doctrin bekundet sich auch durch die jetzt eben von Professor Fraser in Edinburgh veranstaltete neue Gesammtausgabe der Werke dieses Denkers. Ist uns heute die Berkeley'sche Form des Idealismus fremder geworden, so steht dieselbe doch zu den verschiedenen seit Kant unter uns aufgekommenen und unser gegenwärtiges Philosophiren zunächst bedingenden Richtungen in einer so nahen Beziehung, dass ein Jeder, der über den gegenwärtigen Zustand auch der deut-

*) „Nothing properly but persons or conscious things really exist. All other things are not so much existences, as manners of the existence (ideas) of persons."

schen Philosophie orientirt sein und ein begründetes Urtheil über die obschwebenden philosophischen Verhandlungen gewinnen will, auch sie zu berücksichtigen genöthigt ist.

Berkeley's „Theorie des Sehens", die der „Abhandlung über die Erkenntnissprincipien" um ein Jahr vorausgegangen ist (sie erschien zuerst 1709, diese aber 1710), enthält (wie er auch selbst „Princ." Sect. XLIV sagt) noch nicht in jedem Betracht die spätere Doctrin. Dass diejenigen „Ideen", welche dem Gesichtssinne eigenthümlich oder nur durch ihn percipirbar sind (also das Licht und die Farben) nicht ausserhalb des Geistes existiren können, nimmt Berkeley auch in der „Theorie des Sehens" an (wie das Gleiche bereits von Descartes und Locke gelehrt und seitdem fast allgemein anerkannt worden war), aber in dieser Schrift behauptet er noch nicht ausdrücklich das Gleiche von den auch durch den Tastsinn percipirbaren „Ideen"; er versucht in ihr den Nachweis zu führen, dass die Entfernung nicht unmittelbar gesehen, auch nicht aus Linien und Winkeln erschlossen, sondern aus Perceptionen von ganz anderer Art erschlossen werde, welche Theorie den Uebergang zu der weiter gehenden der „Principles" vermittelt, dass auch Entfernung und überhaupt Ausdehnung, Figur, Grösse, Lage und Bewegung nur im Geiste als dessen „Ideen" existiren.

Die Lectüre Berkeley'scher Schriften ist in hohem Maasse zu eigenem Denken anregend. Von den allgemeinen philosophischen Begriffen, welche die Ueberlieferung zu fixiren pflegt, geht Berkeley überall auf die concreten Anschauungen zurück, auf denen dieselben beruhen, und prüft an diesen ihren Werth: das ist das offenbare Geheimniss seiner Kraft. Ich kenne unter den Schriften neuerer Philosophen kaum irgend welche, die so frei von ungeprüfter Hinnahme traditioneller Abstractionen, so selbständig und kühn im Neubau, so mustergültig in der Darstellung und durch eben diese Vorzüge insbesondere zur ersten Ein-

führung in die philosophische Forschung so geeignet wären wie die „Meditationen“ des Descartes und die „Erkenntnissprincipien“ unseres Berkeley.

Dass diese Anerkennung nicht die Zustimmung zu der Berkeley'schen Doctrin in sich schliesse, ist selbstverständlich. Ich habe kritische Bemerkungen beigefügt, die zu selbständigem Nachdenken über die erörterten Probleme den Leser anregen mögen, wie auch Erläuterungen, welche besonders die historischen Beziehungen nachweisen.

Die Philosophie hat den gewöhnlichen Voraussetzungen gegenüber theils die Aufgabe der Berichtigung und Erweiterung, theils aber auch die der blossen Aufklärung und Begründung; sie soll nicht bloss neue Resultate erstreben, sondern auch von den Gründen einer richtigen, wissenschaftlich haltbaren Annahme, die sich zunächst dem Bewusstsein zu entziehen pflegen, Rechenschaft geben. Bei der Sinneswahrnehmung bedarf das naive Dafürhalten, dass Aussendinge existiren, und dass dieselben eben da und eben so existiren, wo und wie unsere Wahrnehmungsbilder uns vorschweben, in gewissem Betracht der Correctur, in anderem aber der Rechtfertigung. Beides wird am leichtesten bei einer durchgängigen Bezugnahme auf Berkeley's Doctrin in einer solchen Weise sich erfüllen lassen, dass dadurch der ganze Kreis der hier zu berücksichtigenden Probleme deutlich in's Licht tritt. Diese Probleme gehören theils der Psychologie und der Theologie, theils der Logik an; in der letzteren Beziehung möchte ich meine kritischen Bemerkungen als eine wesentliche Ergänzung zu dem ersten Abschnitt (über die äussere und innere Wahrnehmung) meines „Syst. der Logik“ (Bonn 1857, 3. Aufl. ebend. 1868) betrachtet sehen.

Königsberg, 22. Januar 1869.

F. Ueberweg.

Berkeley's Leben und Schriften.

George Berkeley, geboren zu Killerin in der Grafschaft Kilkenny in Ireland am 12. März 1685,*) war ein Abkömmling der edlen englischen Familie Berkeley. Mehr als zwanzig Jahre vor seiner Geburt kam sein Urgrossvater, der erste Lord Berkeley of Stratton, der von Karl II. seinen Adel empfangen hatte, als Statthalter nach Ireland, und mit ihm siedelte, wie es scheint, sein Sohn, Berkeley's Grossvater, ebendorthin über. George Berkeley trat fünfzehnjährig, am 21. März 1700, in das Trinitätscollegium (Trinity college) zu Dublin, und gehörte demselben, nachdem er 1707 eine Stelle als Genosse (fellowship) erlangt hatte, bis zum Jahre 1713 an. Peter Brown, der nachmalige Bischof von Cork, war der Vorsteher der Anstalt. Locke's „Versuch über den menschlichen Verstand", aber auch Schriften des Baco, Descartes, Malebranche und Newton, wurden dort eifrig studirt. Im Jahre 1707 erschien eine lateinische Abhandlung von Berkeley: „Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonstrata"; 1709 folgte der „Essay towards a New Theory of Vision", 1710 die „Principles of Human Knowledge"; darnach schrieb Berkeley die (im Jahr 1713 veröffentlichten) „Dialogues between Hylas and Philonous. In den beiden letztgenannten Schriften trägt er seine philosophische Doctrin vor, und zwar in jeder der-

*) Gewöhnlich wird angegeben 1684. Das obige Datum beruht, wie die meisten Notizen in dieser Lebensbeschreibung, auf A. C. Fraser's Memoir of Berkeley (1864) in dem Imperial Dictionary of Universal Biography.

selben vollständig; nur die Form ist eine verschiedene, in den „Principles" die der systematischen Entwickelung, in den „Dialogues" die des persönlichen Kampfes zwischen einem Anhänger der Berkeley'schen Doctrin (Philonous) und einem Gegner (Hylas), welcher Letztere jedoch nicht eine feste, allseitig durchgebildete philosophische Ansicht der Berkeley'schen entgegensetzt, sondern von der vulgären Unklarheit über das Problem ausgehend, allmählich zu einer wissenschaftlicheren Auffassung fortschreitet, aber sich von einem Standpunkt nach dem andern durch seinen Gegner verdrängen lässt, bis er endlich diesem gewonnenes Spiel giebt und nur im Ausdruck eine Concession zu Gunsten der vulgären Redeweise verlangt, welche Philonous, ohne sie zu billigen, sich gefallen lässt, die jedoch, indem sie zu einem Doppelgebrauch des Wortes „Materie" (im phänomenalen und im transscendentalen Sinne) führt, nicht ganz unbedenklich ist. Die „Dialogues" haben vermöge der lebendigeren Weise der Darstellung einen eigenthümlichen Reiz, die „Principles" aber enthalten die Doctrin in der ursprünglichsten, rein wissenschaftlichen Gestalt.

Im Jahr 1713 besuchte Berkeley London; hier erfolgte die Veröffentlichung der „Dialogues". Mit Swift, Pope und anderen hervorragenden Schriftstellern trat Berkeley in ein Freundschaftsverhältniss. Durch Swift dem Grafen von Peterborough empfohlen, begleitete er diesen als Kaplan und Secretär auf dessen Gesandtschaftsreise durch Frankreich nach Italien vom November 1713 bis zum August 1714. Bald nach der Rückkehr erkrankte er in London. Nach seiner Genesung schrieb der mit ihm befreundete Dr. Arbuthnot scherzhaft an Swift: „Der arme Philosoph Berkeley hat jetzt die Idee Gesundheit; es hat schwer gehalten, ihm diese beizubringen; denn eine seltsame Fieber-Idee hatte sich bei ihm so festgesetzt, dass es nicht leicht war, dieselbe durch Einführung der entgegengesetzten zu vertreiben."

Bald hernach trat Berkeley eine zweite Reise nach Frankreich und Italien an, als Begleiter eines Sohnes des Bischofs von Clogher. In Paris disputirte Berkeley im Jahr 1715 mit Malebranche, dem berühmten Vertreter der Lehre, dass wir alle Dinge in Gott schauen. Die Doctrin des Malebranche, dass es zwar materielle Dinge gebe, die

ausserhalb des Geistes existiren, dass aber diese Dinge nicht auf den Geist zu wirken vermögen, jedoch im göttlichen Geiste repräsentirt seien, und dass wir diese Repräsentation anschauen, konnte leicht die weitergehende Ansicht veranlassen, dass materielle Dinge überhaupt nicht existiren, da ja dieselben nichts zu bewirken vermöchten und da doch nicht vorauszusetzen sei, dass Gott sie völlig zwecklos erschaffen habe; durch diesen Gedankengang ist schon vor Berkeley der philosophirende (in Oxford erzogene) Theolog Arthur Collier (geb. 1680, gest. 1732), der vom Studium der Schrift eines Anhängers des Malebranche, John Norris „Theory of the Ideal or Intelligible World" (2 voll. 1701) ausging, zu einer mit der Berkeley'schen im Wesentlichen übereinstimmenden Lehre gelangt, die er 1703 gewonnen und vielen Personen mündlich mitgetheilt hat und in einer ungedruckten, vom Jahr 1708 datirten Abhandlung über die vom Geist abhängige Existenz der sichtbaren Welt („on the dependent Existence of the Visible World") und in der gedruckten Schrift „Clavis universalis or a new Inquiry after truth, being a Demonstration of the non-existence or impossibility of an External World", London 1713, entwickelt.

In Italien verweilte Berkeley bis gegen 1720; Natur, Kunst und Volkssitten fesselten sein Interesse. Nach England zurückgekehrt, lebte er von 1721—1728 zumeist in London. Ihn beschäftigte zu dieser Zeit lebhaft der Plan, auf den Bermudas-Inseln ein College (nach dem Muster des Trinity College in Dublin) zu gründen, um das Christenthum und die Civilisation in Amerika auszubreiten. Der König interessirte sich für das „fromme Werk"; durch den Minister Sir Robert Walpole wurde Berkeley eine ansehnliche Summe zum Zweck der Gründung der Anstalt zugesagt; Berkeley reiste, eine vortheilhafte Stellung als Decan von Derry, die er seit 1724 inne hatte, aufgebend, im September 1728 nach Rhode-Island hinüber, begleitet von seiner jungen Frau, einer Tochter des Sprechers des Irischen Unterhauses Mr. Foster, mit der er sich im August 1728 vermählt hatte. In Amerika lebte Berkeley bis zum Jahr 1731. Da ward ihm durch Walpole erklärt, dass er alle seine Erwartungen aufgeben müsse und auf die versprochene Summe nicht zu hoffen habe; es war über dieselbe ander-

weitig verfügt worden. Berkeley kehrte nach London zurück. Er veröffentlichte hier 1732 die gegen die „Freidenker" gerichtete Schrift „Alciphron or the minute philosopher"; er hatte dabei besonders Shaftesbury (gest. 1713, Verfasser der Schriften: Characteristics of men, manners, opinions and times, Inquiry concerning virtue and merit, The moralists), Mandeville (den Verfasser der „Bienenfabel", London 1714, worin der Nutzen privater Laster, z. B. des Luxus, für die Gesellschaft behauptet wird) und Collins (den Verfasser eines Discourse of free-thinking, London 1713) im Auge. Der Ausdruck „the minute philosopher" beruht auf Cic. Cato maj. 23: „sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam". Der „Alciphron" enthält Gespräche, welche Fraser sehr hoch stellt und als „unrivalled for controversial acuteness and literary beauty in modern times" bezeichnet; er urtheilt (mit Dr. Hurd), dass nur Shaftesbury's „Moralists" und Addison's „Treatise on Medals" an Formvollendung denselben nahe kommen.

Der mit Berkeley befreundete Sherlock legte den „Alciphron" der Königin Karoline (der Gemahlin Georgs II.) vor, die Berkeley schon aus der Zeit vor seiner Reise nach Amerika persönlich kannte und hochschätzte: der Erfolg war, dass der philosophirende Theolog im März 1734 auf den vacanten Bischofssitz zu Cloyne in Ireland berufen wurde. Er reiste im Frühling des folgenden Jahres von London aus dorthin ab. In der Verwaltung seines Bisthums hat Berkeley im vollsten Maasse seine Pflichttreue und Liebe zu seinem Berufe bewährt.

Berkeley hat auch politische und sociale Probleme mehrfach behandelt. Er hat bereits 1712 drei Predigten über den passiven Gehorsam veröffentlicht, dann Anderes bis zu den „Maxims concerning Patriotism", welche 1750 erschienen. Ob er den im Jahr 1737 erschienenen utopischen Roman „Adventures of Signor Gaudentio di Lucca", der manche philanthropische Reformvorschläge enthält, verfasst habe, ist sehr zweifelhaft.

Mehrere Schriften, insbesondere „the Analyst" (1734), sind mathematisch-philosophischen Streitverhandlungen gewidmet, welche das unendlich Kleine und unendlich Grosse betreffe. Berkeley berührt dieses Problem auch in den „Principles" CXVIII ff. Die nicht lange vorher durch Newton erfun-

dene (durch Leibnitz nacherfundene und vervollkommnete) Infinitesimalrechnung gab dazu den Anlass. Die ersten Darstellungen der neuen Rechnungsweise hatten angreifbare Schwächen; Berkeley aber verwarf seinerseits auch Unverwerfliches. Er ward von mehreren Mathematikern bekämpft. Zur Klärung mathematischer Grundbegriffe hat dieser Streit unzweifelhaft beigetragen.

Auch auf das medicinische Gebiet hat sich Berkeley gewagt, indem er über die heilsamen Wirkungen des Theerwassers schrieb (Siris, London 1744; Farther Thoughts on Tar Water, 1752). Er verflocht dabei theologische Speculation mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen.

Die letzten Monate seines Lebens, seit dem Juli 1752, brachte Berkeley in ruhiger Zurückgezogenheit zu Oxford zu, wo sein zweiter Sohn studirte. Er starb dort, umgeben von seiner Familie, an einem Sonntage, am 14. Januar 1753.

Berkeley's kleinere Schriften sind als „Miscellaneous Works" zu Dublin 1752 erschienen, die sämmtlichen Werke zu London 1784 (2 voll. 4°), wieder abgedruckt 1820 (3 voll. 8°) und 1843 (2 voll. 8°). Gegenwärtig bereitet Professor Fraser in Edinburgh eine neue, vollständigere Ausgabe vor, welche 1870 zu Oxford erscheinen soll.

Berkeley's Lehre hat zwar stets nur wenige Anhänger gefunden, aber auf die fernere Entwicklung der Philosophie nicht unwesentlich eingewirkt. Hume schloss sich in einzelnen Beziehungen an sie an, ging aber zu einem Skepticismus fort, der Berkeley's religiöse Tendenz in das Gegentheil verkehrte. Reid und und andere schottische Philosophen haben mit Hume's Skepticismus zugleich Berkeley's Idealismus bekämpft, indem sie die Voraussetzung bestritten, die Berkeley mit den Aristotelikern und Cartesianern theilte, dass nur subjective Gebilde oder „Ideen" unmittelbar in unserm Bewusstsein seien, und dass also Aussendinge, wenn überhaupt dann nur mittelst ihrer Repräsentation durch „Ideen" erkannt werden könnten; doch war Reid's Annahme eines unmittelbaren Bewusstseins um die Aussendinge (oder einer directen Präsentation derselben) eine unhaltbare Fiction. Kant steht in seiner Lehre von der Erscheinungswelt dem Berkeleianismus nahe, entfernt sich aber auf diesem Gebiete von demselben durch seine Annahme, dass der sinnliche Stoff mittelst apriorischer Formen

gestaltet werde, und tritt in geraden Gegensatz zum Berkeleyanismus durch seine Anerkennung der Existenz von Dingen an sich. In jüngster Zeit erfreut sich der Berkeleianismus in Britannien namhafter Vertheidiger; zu diesen gehören insbesondere: Professor A. C. Fraser in Edinburgh (der jedoch die Möglichkeit der entgegengesetzten Doctrin zugiebt und Thomas Collyns Simon, der Verfasser der Schrift: „On the Nature and Elements of the External World or Universal Immaterialism", London 1848 und 1862.

G. Berkeley's

Abhandlung über die Principien

der

menschlichen Erkenntniss,

worin die Hauptursachen der Irrthümer und Schwierigkeiten in den Wissenschaften, nebst den Gründen des Zweifels, des Unglaubens an Gottes Existenz, und der Religionsverwerfung geprüft werden.

(Zuerst erschienen im Jahr 1710.)

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung.

I. Da die Philosophie nichts anderes ist als das Streben nach Weisheit und Wahrheit, so sollte man vernunftgemäss erwarten dürfen, dass die, welche am meisten Zeit und Mühe auf dieselbe verwendet haben, sich einer grösseren Ruhe und Heiterkeit des Gemüthes, einer grösseren Klarheit und Sicherheit der Erkenntniss erfreuen und weniger durch Zweifel und Bedenken beunruhigt werden, als andere Menschen. Wir sehen dagegen, dass vielmehr die ungelehrte Menge der Menschen, die auf der Landstrasse des schlichten Menschenverstandes wandelt und durch die Gebote der Natur geleitet wird, grösstentheils zufrieden und ruhig lebt. Ihnen scheint nichts, was gewöhnlich ist, unerklärlich oder schwer zu begreifen. Sie klagen nicht über irgend welche Unzuverlässigkeit ihrer Sinne und sind ganz frei von der Gefahr, in Zweifelsucht zu gerathen. Sobald wir aber der Leitung der Sinne und der Natur uns entziehen, um dem Lichte eines höheren Princips zu folgen, um über die Natur der Dinge Schlüsse zu ziehen, nachzudenken, zu reflectiren, so erheben sich sofort tausend Zweifel in unserem Geist in Betreff eben der Dinge, welche wir vorher völlig zu begreifen meinten. Vorurtheile und Irrthümer der Sinne enthüllen sich von allen Seiten her unserem Blick, und indem wir diese durch Nachdenken zu berichtigen streben, werden wir unvermerkt in seltsame, von der gewöhnlichen Meinung abweichende Behauptungen, Schwierigkeiten und Widersprüche verstrickt, die sich in dem Maasse, als wir in der Betrachtung weiter gehen, vermehren und steigern, bis wir zuletzt, nachdem wir manche verschlungene Irrgänge durchwandert ha-

ben, uns gerade an dem Punkte wiederfinden, von welchem wir ausgegangen waren, oder, was schlimmer ist, bis wir die Forschung aufgeben und, in Zweifelsucht verloren, die Hände in den Schooss legen.

II. Man hält dafür, die Ursache hiervon liege in der Dunkelheit der Dinge oder in der natürlichen Schwäche und Unvollkommenheit unseres Verstandes. Man sagt, unsere Geisteskräfte seien beschränkt, und dieselben seien von der Natur dazu bestimmt, zur Erhaltung und Erleichterung des Lebens zu dienen, nicht zur Erforschung des inneren Wesens und der Einrichtung der Dinge. Zudem sei es nicht verwunderlich, dass der menschliche Verstand, da er endlich sei, wenn er Dinge behandle, die an der Unendlichkeit Theil haben, in Ungereimtheiten und Widersprüche verfalle, aus welchen sich jemals herauszuarbeiten ihm unmöglich sei, da es zu der Natur des Unendlichen gehöre, nicht vom Endlichen begriffen werden zu können.

III. Doch sind wir vielleicht zu parteiisch für uns selbst eingenommen, wenn wir die Quelle des Fehlers in den Anlagen unseres Geistes suchen und nicht vielmehr in dem unrichtigen Gebrauch, den wir von denselben machen. Es ist misslich, vorauszusetzen, dass richtige Schlüsse aus wahren Vordersätzen jemals zu Endergebnissen führen sollten, welche nicht aufrecht erhalten oder mit einander in Uebereinstimmung gebracht werden könnten. Man sollte doch denken, dass Gott nicht so ungütig gegen die Menschenkinder verfahren sei, diesen ein lebhaftes Verlangen nach einem Wissen einzuflössen, welches er ihnen zugleich völlig unerreichbar gemacht hätte. Dies würde nicht zu dem gewöhnlichen liebevollen Verfahren der Vorsehung stimmen, mit welchem sie regelmässig ihren Geschöpfen die Mittel gegeben hat, durch deren rechten Gebrauch dieselben alle ihnen eingepflanzten Triebe unfehlbar zu befriedigen vermögen. Kurz, ich bin geneigt, zu glauben, dass weitaus die meisten, wo nicht alle Schwierigkeiten, welche bisher die Philosophen hingehalten und ihnen den Weg zur Erkenntniss versperrt haben, durchaus von uns selbst verschuldet seien; dass wir zuerst eine Staubwolke erregt haben und uns dann beklagen, nicht sehen zu können.

IV. Mein Vorsatz ist demgemäss, zu versuchen, ob ich ausfindig machen kann, welche Grundannahmen es seien,

die jene Fülle von Zweifeln und jenes unsichere Schwanken, die alle jene Ungereimtheiten und Widersprüche bei den verschiedenen Secten der Philosophen in solchem Maasse verursacht haben, dass die weisesten Menschen unsere Unwissenheit für unheilbar gehalten haben, indem sie annahmen, dieselbe rühre von der natürlichen Schwäche und Beschränktheit unserer Geisteskräfte her. Und es ist gewiss eine die Mühe lohnende Aufgabe, eine genaue Untersuchung über die ersten Principien der menschlichen Erkenntniss anzustellen, dieselben allseitig zu sichten und zu prüfen, zumal da die Vermuthung nicht unbegründet sein dürfte, dass jene Hindernisse und Anstösse, welche den Geist bei dem Suchen der Wahrheit aufhalten und verwirren, nicht sowohl in irgend einer Dunkelheit und Verwickelung der Objecte oder in einer natürlichen Schwäche des Verstandes ihre Quelle haben, als vielmehr in falschen Grundannahmen, an denen man festgehalten hat und die sich doch hätten vermeiden lassen.

V. Wie schwierig und aussichtslos auch immer dieser Versuch erscheinen mag, wenn ich in Betracht ziehe, wie viele grosse und ausserordentliche Männer vor mir die gleiche Absicht gehegt haben, so bin ich doch nicht ohne einige Hoffnung, welche sich auf die Erwägung gründet, dass die weitesten Aussichten nicht immer die deutlichsten sind, und dass der Kurzsichtige, weil er genöthigt ist, die Objecte dem Auge näher zu bringen, vielleicht durch eine genaue Besichtigung aus geringer Entfernung solches zu erkennen vermag, was weit besseren Augen entgangen ist.

VI. Um den Geist des Lesers zu einem leichteren Verständniss des Folgenden zu befähigen, ist es angemessen, Einiges einleitend vorauszuschicken, was das Wesen und den falschen Gebrauch der Sprache betrifft. Die Erörterung dieses Gegenstandes aber führt mich dazu, einigermaassen meine Hauptfrage schon im Voraus mitzubehandeln, indem ich etwas berühre, das einen Hauptantheil an der Verwickelung und Trübung der Forschung gehabt und unzählige Irrthümer und Anstösse in fast allen Theilen der Wissenschaft veranlasst zu haben scheint. Dies ist die Meinung, der Geist habe ein Vermögen, abstracte Ideen („abstract ideas“) oder Begriffe („notions“) von Dingen zu bilden. [1]) Wer nicht durchaus ein Fremdling in den Schriften und Disputationen der Philosophen ist, muss

zugeben, dass kein kleiner Theil derselben sich auf abstracte Ideen bezieht. Man nimmt an, dass diese vorzugsweise das Object der Wissenschaften bilden, welche die Namen Logik und Metaphysik tragen, und überhaupt derjenigen, welche für die abstractesten und höchsten Lehrobjecte gelten; in diesen allen wird man schwerlich eine Frage so behandelt finden, dass nicht vorausgesetzt würde, dass abstracte Ideen in dem Geiste existiren und dieser mit denselben wohl bekannt sei.

VII. Allseitig wird anerkannt, dass die Eigenschaften (Qualitäten) oder Beschaffenheiten (Modi, Daseinsweisen) der Dinge nicht einzeln für sich und gesondert von allen anderen in Wirklichkeit existiren, sondern dass jedesmal mehrere derselben in dem nämlichen Object gleichsam mit einander vermischt und verbunden seien. Man sagt uns aber, dass der Geist, da er fähig sei, jede Eigenschaft einzeln zu betrachten, oder sie von den anderen Eigenschaften, mit welchen sie vereinigt ist, abzusondern, hierdurch sich selbst abstracte Ideen bilde. Wenn z. B. durch den Gesichtssinn ein ausgedehntes, farbiges und bewegtes Object wahrgenommen worden ist, so bildet, sagt man, der Geist, indem er diese gemischte oder zusammengesetzte Idee in ihre einfachen Bestandtheile auflöst und einen jeden derselben für sich mit Ausschluss der übrigen betrachtet, die abstracten Ideen der Ausdehnung, Farbe, Bewegung. Nicht als ob es möglich wäre, dass Farbe oder Bewegung ohne Ausdehnung existiren; es soll nur der Geist für sich selbst durch Abstraction die Idee der Farbe ohne Ausdehnung und der Bewegung ohne Farbe und Ausdehnung bilden können.

VIII. Da ferner der Geist beobachtet hat, dass in den einzelnen durch die Sinne wahrgenommenen Ausdehnungen etwas Gleiches, ihnen allen Gemeinsames ist, und etwas Anderes, den einzelnen Ausdehnungen Eigenthümliches, wie diese oder jene Form oder Grösse, wodurch sie sich von einander unterscheiden: so betrachtet er das Gemeinsame besonders oder scheidet es als ein Object für sich ab, und bildet demgemäss eine sehr abstracte Idee einer Ausdehnung, die weder Linie, noch Fläche, noch Körper ist, noch auch irgend eine bestimmte Form oder Grösse hat, sondern eine von diesem allem abgelöste Idee ist. In gleicher Weise bildet der Geist, indem er von den einzelnen sinnlich

percipirten Farben dasjenige weglässt, was dieselben von einander unterscheidet, und nur dasjenige zurückbehält, was allen gemeinsam ist, eine Idee von Farbe in abstracto, die weder Roth, noch Blau, noch Weiss, noch irgend eine andere bestimmte Farbe ist. In gleicher Art wird auch die abstracte Idee der Bewegung, welche gleichmässig allen einzelnen sinnlich wahrgenommenen Bewegungen entspricht, dadurch gebildet, dass die Bewegung nicht nur abgesondert von dem bewegten Körper, sondern ebenso auch von der beschriebenen Figur und von allen besonderen Richtungen und Geschwindigkeiten betrachtet wird.

IX. Wie der Geist sich abstracte Ideen von Eigenschaften oder Beschaffenheiten (Bestimmtheiten, Modis) bildet, so erlangt er durch denselben Act der sondernden Unterscheidung oder Vorstellungszerlegung auch abstracte Ideen von den mehr zusammengesetzten Dingen, welche verschiedene zusammen existirende Eigenschaften enthalten. Hat z. B. der Geist beobachtet, dass Peter, Jakob und Johann einander durch gewisse, ihnen allen gemeinsam zukommende Bestimmtheiten der Gestalt und anderer Eigenschaften gleichen, so lässt er aus der complexen oder zusammengesetzten Idee, die er von Peter, Jakob und anderen einzelnen Menschen hat, dasjenige weg, was einem jeden derselben eigenthümlich ist, behält nur dasjenige zurück, was ihnen allen gemeinsam ist, und bildet so eine abstracte Idee, an welcher alle einzelnen gleichmässig Theil haben, indem er von allen den Umständen und Unterschieden, welche dieselbe zu irgend einer Einzelexistenz gestalten können, gänzlich abstrahirt und dieselben ausscheidet. Auf diese Weise, sagt man, erlangen wir die abstracte Idee des Menschen oder, wenn wir lieber wollen, der Menschheit oder der menschlichen Natur, worin zwar die Idee der Farbe liegt, da kein Mensch ohne Farbe ist, aber dies kann weder die weisse, noch die schwarze, noch irgend eine andere einzelne Farbe sein, weil es keine einzelne Farbe giebt, an der alle Menschen theilhaben. Ebenso liegt darin auch die Idee der Körpergestalt, aber dies ist weder eine grosse, noch eine kleine, noch eine mittlere Gestalt, sondern etwas von diesen allen Abstrahirtes. Das Gleiche gilt von allem Uebrigen. Da es ferner eine grosse Menge anderer Geschöpfe giebt, die in einigen Theilen, aber nicht in allen mit der abstracten Idee „Mensch“ übereinkommen,

so lässt der Geist die Theile weg, welche den Menschen eigenthümlich sind, hält nur diejenigen fest, welche allen lebenden Wesen gemeinsam sind, und bildet so die Idee des „animal“, worin nicht nur von allen einzelnen Menschen, sondern auch von allen Vögeln, Vierfüsslern, Fischen und Insekten abstrahirt wird. Die constituirenden Theile der abstracten Idee eines Thieres (animal) sind: Körper, Leben, Sinnesempfindung und freiwillige Bewegung. Unter „Körper“ wird verstanden ein Körper ohne irgend eine besondere Gestalt oder Figur, da keine solche allen Thieren gemeinsam ist, ohne Bedeckung mit Haaren, Federn oder Schuppen u. s. w., aber auch nicht nackt, da Haare, Federn, Schuppen und Nacktheit unterscheidende Eigenthümlichkeiten einzelner Thiere sind und darum aus der abstracten Idee wegbleiben. Aus demselben Grunde darf die freiwillige Bewegung weder ein Gehen, noch ein Fliegen, noch ein Kriechen sein; sie ist nichtsdestoweniger eine Bewegung, — was für eine Bewegung aber, ist nicht leicht zu begreifen.

X. Ob Andere diese wunderbare Fähigkeit der Ideenabstraction besitzen, können sie uns am besten sagen; was mich betrifft, so finde ich in der That in mir eine Fähigkeit, mir die Ideen der einzelnen Dinge, die ich wahrgenommen habe, vorzustellen oder zu vergegenwärtigen, und dieselben mannichfach zusammenzusetzen und zu theilen. Ich kann mir einen Mann mit zwei Köpfen oder auch die oberen Theile eines Menschen mit dem Leibe eines Pferdes verbunden vorstellen. Ich kann die Hand, das Auge, die Nase, jedes für sich abstract oder getrennt von den übrigen Theilen des Körpers betrachten. Was für eine Hand oder was für ein Auge ich dann aber auch mir vorstellen mag, so muss doch dieser Hand oder diesem Auge irgend eine bestimmte Gestalt und Farbe zukommen. Ebenso muss auch die Idee eines Mannes, die ich mir bilde, entweder die eines weissen oder eines schwarzen oder eines rothhäutigen, eines gerade oder krumm gewachsenen, eines grossen oder kleinen oder eines Mannes von mittlerer Grösse sein. Es ist mir unmöglich, durch ein angestrengtes Denken die oben beschriebene abstracte Idee zu erfassen. Ebenso unmöglich ist es mir, die abstracte Idee einer Bewegung ohne einen sich bewegenden Körper, die weder schnell, noch langsam, weder krummlinig, noch geradlinig

sei, zu bilden, und das Gleiche gilt von jedweder anderen abstracten allgemeinen Idee. Um mich genauer zu erklären: ich finde mich selbst befähigt zur Abstraction in Einem Sinne, nämlich wenn ich gewisse einzelne Theile oder Eigenschaften gesondert von anderen betrachte, mit denen sie zwar in irgend welchem Object vereinigt sind, ohne die sie aber in Wirklichkeit existiren können. Aber ich finde mich nicht befähigt, diejenigen Eigenschaften von einander durch Abstraction zu trennen oder gesondert zu betrachten, welche nicht möglicherweise ebenso gesondert existiren können, oder einen allgemeinen Begriff durch Abstraction von dem besonderen in der vorhin bezeichneten Weise zu bilden. In diesen beiden letzteren Bedeutungen aber wird eigentlich der Terminus Abstraction gebraucht. Auch ist die Annahme nicht unbegründet, dass die meisten Menschen zugeben werden, mit mir in gleichem Falle zu sein. Die meisten Menschen, welche schlicht und ungelehrt sind, machen keinen Anspruch auf den Besitz abstracter Begriffe. Man sagt, dieselben seien schwierig und nicht ohne Mühe und Studium zu erlangen. Wir dürfen nach dem Obigen vernünftigerweise schliessen, dass, wenn es abstracte Ideen giebt, dieselben nur bei Gelehrten sich finden.

XI. Ich schreite nun zur Prüfung dessen fort, was zur Vertheidigung der Lehre von der Abstraction vorgebracht werden kann, und versuche zu entdecken, was es sei, wodurch wissenschaftliche Männer bewogen werden, eine Meinung anzunehmen, welche dem gemeinen Menschenverstande so fremd ist, wie es diese zu sein scheint. Ein kürzlich verstorbener, mit Recht geschätzter Philosoph [2]) hat ohne Zweifel dieser Meinung grossen Vorschub geleistet, indem er zu denken scheint, der Besitz abstracter Ideen sei das, was zwischen der Verstandeskraft des Menschen und der Thiere den grössten Unterschied ausmache. „Der Besitz allgemeiner Ideen" (sagt er) „begründet einen durchgängigen Unterschied zwischen dem Menschen und den vernunftlosen Wesen und ist ein Vorzug, der den Fähigkeiten der letzteren in keiner Weise erreichbar ist. Denn es ist offenbar, dass wir bei denselben keine Spuren des Gebrauches allgemeiner Zeichen für universale Ideen finden, wonach wir Grund haben anzunehmen, dass sie nicht die Fähigkeit zu abstrahiren oder allgemeine Ideen zu bilden besitzen, da sie keine Worte oder irgend welche allgemeine

Zeichen gebrauchen." Und kurz nachher: „Demgemäss dürfen wir, denke ich, annehmen, dass hierin der specifische Unterschied der Thiere von den Menschen bestehe; dieser eigenthümliche Unterschied sondert sie gänzlich und erweitert sich zuletzt zu einem so beträchtlichen Abstande. Denn haben die Thiere überhaupt irgend welche Vorstellungen und sind sie nicht, wie Einige [3]) wollen, blosse Maschinen, so können wir nicht leugnen, dass sie in einem gewissen Sinne Vernunft besitzen. Ebenso offenbar wie die Thatsache, dass sie Sinne besitzen, scheint mir auch dies zu sein, dass einige von ihnen in gewissen Fällen Schlüsse ziehen, aber nur mittelst solcher Einzelvorstellungen, wie sie dieselben von ihren Sinnen empfangen. Auch die obersten Thierklassen bleiben in diese engen Grenzen gebannt, und vermögen dieselben nicht durch irgend welche Abstraction zu erweitern." (Versuch über den menschlichen Verstand, Buch II, Cap. IX, Section 10 u. 11.) Ich stimme diesem gelehrten Schriftsteller unbedenklich darin bei, dass den Fähigkeiten der Thiere die Abstraction durchaus unerreichbar sei; nur fürchte ich, dass, wenn hierin ihr Unterscheidungsmerkmal liegen soll, sehr viele von denen, die für Menschen gelten, mit ihnen in Eine Klasse zu setzen seien. Der hier angegebene Grund, den Thieren keine abstracten Ideen zuzuschreiben, liegt darin, dass wir bei ihnen keinen Gebrauch von Worten oder anderen allgemeinen Zeichen beobachten. Dieser Grund ruht auf der Voraussetzung, dass der Gebrauch von Worten an den Besitz allgemeiner Ideen geknüpft sei, woraus folgt, dass Menschen, die sich der Sprache bedienen, fähig seien zu abstrahiren oder ihre Ideen zu verallgemeinern. Dass dieses der Sinn und die Folgerung des Verfassers ist, geht ferner aus seiner Antwort auf die Frage hervor, die er an einer anderen Stelle aufwirft: „Da doch alle existirenden Dinge Einzelobjecte sind, wie gelangen wir zu allgemeinen Bezeichnungen?" Er antwortet: „Worte werden dadurch allgemein, dass sie zu Zeichen allgemeiner Ideen gemacht werden" (a. a. O. B. III, Cap. III, Sect. 6). Es scheint jedoch, dass ein Wort allgemein wird, indem es als Zeichen gebraucht wird nicht für eine abstracte allgemeine Idee, sondern für mehrere Einzelideen, deren jede es besonders im Geiste anregt. Wird z. B. gesagt: die Bewegungsänderung ist proportional der aufgewandten

Kraft, oder: alles Ausgedehnte ist theilbar, so sind diese Regeln von Bewegung und Ausdehnung im Allgemeinen zu verstehen; dennoch folgt nicht, dass sie in meinem Geiste eine Vorstellung von Bewegung ohne einen bewegten Körper oder ohne eine bestimmte Richtung und Geschwindigkeit anregen, oder dass ich eine abstracte allgemeine Idee einer Ausdehnung bilden müsse, die weder Linie, noch Fläche, noch Körper, weder gross, noch klein, weder schwarz, noch weiss, noch roth, noch von irgend einer anderen bestimmten Farbe sei; sondern es liegt darin nur, dass, welche Bewegung auch immer ich betrachten mag, sei dieselbe schnell oder langsam, senkrecht, wagerecht oder schräg, sei sie die Bewegung dieses oder jenes Objectes, das sie betreffende Axiom sich gleichmässig bewahrheite. Ebenso bewahrheitet sich der andere Satz bei jeder besonderen Ausdehnung, wobei es keinen Unterschied macht, ob dieselbe eine Linie oder eine Fläche oder ein Körper, ob dieselbe von dieser oder jener Grösse oder Figur sei.

XII. Indem wir beobachten, wie Ideen allgemein werden, gelangen wir zu einem richtigeren Urtheil darüber, wie Worte dies werden. Ich muss hier bemerken, dass ich nicht absolut die Existenz von allgemeinen Ideen, sondern nur die von abstracten allgemeinen Ideen leugne; denn an den obigen Stellen, wo allgemeine Ideen erwähnt werden, ist stets vorausgesetzt, dass sie durch Abstraction gebildet seien, auf die in Section VIII. u. IX. auseinandergesetzte Weise. Wollen wir nun mit unseren Worten einen bestimmten Sinn verknüpfen und nur von Begreiflichem reden, so müssen wir, glaube ich, anerkennen, dass eine Idee, die an und für sich eine Einzelvorstellung ist, allgemein dadurch wird, dass sie dazu verwendet wird, alle anderen Einzelvorstellungen derselben Art zu repräsentiren oder statt derselben aufzutreten. Damit dies durch ein Beispiel klar werde, stelle man sich vor, dass ein Geometer den Nachweis führe, wie eine Linie in zwei gleiche Theile zu zerlegen sei. Er zeichnet etwa eine schwarze Linie von der Länge eines Zolls; diese Linie, die an und für sich eine einzelne Linie ist, ist nichtsdestoweniger mit Rücksicht auf das, was durch sie bezeichnet wird, allgemein, da sie, wie sie hier gebraucht wird, alle einzelnen Linien, wie auch immer dieselben beschaffen sein mögen, repräsentirt, so dass, was von ihr bewiesen ist, von allen Linien, oder mit an-

deren Worten, von einer Linie im Allgemeinen bewiesen ist. Ebenso, wie die einzelne Linie dadurch, dass sie als Zeichen dient, allgemein wird, so ist der Name Linie, der an sich particular ist, dadurch, dass er als Zeichen dient, allgemein geworden. Und wie die Allgemeinheit jener Idee nicht darauf beruht, dass sie ein Zeichen für eine abstracte oder allgemeine Linie wäre, sondern darauf, dass sie ein Zeichen für alle einzelnen geraden Linien ist, die existiren können, so muss auch angenommen werden, dass das Wort Linie seine Allgemeinheit derselben Ursache verdanke, nämlich dem Umstande, dass es verschiedene einzelne Linien unterschiedslos bezeichnet.

XIII. Um dem Leser eine noch klarere Einsicht in die Natur abstracter Ideen und in die Anwendungen, um deren willen man derselben zu bedürfen glaubt, zu verschaffen, will ich noch folgende Stelle aus dem „Versuch über den menschlichen Verstand“ [4]) anführen: „Abstracte Ideen sind Kindern oder im Denken noch ungeübten Personen nicht so nahe liegend oder leicht zu bilden, wie Einzelideen; so weit sie dies den Erwachsenen sind, sind sie es nur durch den beständigen, gewohnten Gebrauch geworden. Achten wir genau auf sie, so werden wir finden, dass allgemeine Ideen Gebilde und Erfindungen des Geistes sind, die nicht ohne Schwierigkeit gebildet werden und sich nicht so leicht von selbst einstellen, wie wir zu glauben geneigt sind. Erheischt es z. B. nicht einige Mühe und Geschicklichkeit, die allgemeine Idee eines Dreiecks zu bilden, die doch noch keine der abstractesten, umfassendsten und schwierigsten ist? Es soll die Idee eines Dreiecks gebildet werden, welches weder schiefwinkelig, noch rechtwinkelig, weder gleichseitig, noch gleichschenkelig, noch ungleichschenkelig sei, sondern alles dieses und zugleich auch nichts von diesem. In der That ist dies etwas Unvollständiges, das nicht existiren kann, eine Idee, worin einige Theile von verschiedenen und mit einander unvereinbaren Ideen zusammengestellt sind. Allerdings bedarf der Geist in seinem gegenwärtigen unvollkommenen Zustande solcher Ideen und eilt möglichst sie zu bilden zum Behuf der Mittheilung und Erweiterung der Erkenntniss, da er zu beidem von Natur eine sehr starke Neigung hat. Doch lässt sich mit Recht vermuthen, dass solche Ideen Merkmale unserer Unvollkommenheit seien. Zum mindesten

reicht das Gesagte hin, zu beweisen, dass die abstractesten und allgemeinsten Ideen nicht diejenigen seien, mit welchen der Geist zuerst und am leichtesten vertraut wird, nicht diejenigen, auf welche seine ersten Kenntnisse sich beziehen“ (a. a. O. IV, VII, 9). Falls irgend Jemand die Fähigkeit besitzt, in seinem Geiste eine solche Dreiecksidee zu bilden, wie sie hier beschrieben ist, so ist es vergeblich, sie ihm abdisputiren zu wollen; ich unternehme das nicht. Mein Wunsch geht nur dahin, der Leser möge sich vollständig und mit Gewissheit überzeugen, ob er eine solche Idee habe oder nicht. Und dies, denke ich, kann für Niemanden eine schwer zu lösende Aufgabe sein. Was kann einem Jeden leichter sein, als ein wenig in seinen eigenen Gedankenkreis hineinzuschauen und zu erproben, ob er eine Idee, die der Beschreibung, welche hier von der allgemeinen Idee eines Dreiecks gegeben worden ist, entspreche, habe oder erlangen könne, die Idee eines Dreiecks, welches weder schiefwinkelig, noch rechtwinkelig, weder gleichseitig, noch gleichschenkelig, noch ungleichseitig, sondern dieses alles und zugleich auch nichts von diesem sei?

XIV. Es wird hier vieles von der Schwierigkeit gesagt, welche sich an abstracte Ideen knüpfe, von der Mühe und Kunst, die erforderlich sei, um sie zu bilden. Und es ist gar nicht zu bezweifeln, dass es grosser Mühe und Anstrengung des Geistes bedarf, unser Denken von den Einzelobjecten loszumachen und sie zu den hohen Speculationen zu erheben, welche sich auf abstracte Ideen beziehen. Die natürliche Consequenz hieraus scheint doch zu sein, dass etwas so Schwieriges, wie die Bildung abstracter Ideen, nicht eine Bedingung der Möglichkeit der Gedankenmittheilung sei, die etwas allen Klassen der Menschen so Leichtes und Gewöhnliches ist. Doch man sagt uns, wenn sie Erwachsenen nahe liegend und leicht zu sein scheinen, so seien sie dies nur durch beständigen und gewöhnlichen Gebrauch geworden. Nun möchte ich gern wissen, zu welcher Zeit die Menschen damit beschäftigt seien, jene Schwierigkeit zu überwinden und sich mit jenen nothwendigen Mitteln zur Unterredung zu versorgen. Dies kann nicht dann geschehen, wenn sie erwachsen sind, denn zu dieser Zeit sind sie, wie es scheint, sich keiner derartigen Bemühung bewusst; somit bleibt nur übrig, dass es ein Werk

ihrer Kindheit sei. Gewiss wird man finden, dass die grosse und vielfache Mühe der Bildung abstracter Ideen eine schwere Aufgabe für dieses Alter sei. Ist es nicht schwer sich vorzustellen, dass ein paar Kinder nicht miteinander von ihren Zuckerbohnen und Klappern und ihrem anderen Tand plaudern können, wenn sie nicht zuvor zahllose Widersprüche miteinander vereinigt und so in ihrem Geist abstracte allgemeine Ideen gebildet und dieselben an jeden Gemeinnamen, dessen sie sich bedienen, geknüpft haben?

XV. Auch glaube ich, dass dieselben zur Erweiterung der Erkenntniss ganz ebenso wenig wie zur Mittheilung erforderlich sind. Es wird, wie ich wohl weiss, entschieden behauptet, dass alle Erkenntniss und Beweisführung allgemeine Begriffe betreffe, und ich stimme meinerseits dieser Behauptung völlig bei; doch scheint mir, dass diese Begriffe nicht durch Abstraction in der vorhin bezeichneten Weise gebildet seien; denn Allgemeinheit besteht, so viel ich begreifen kann, nicht in dem absoluten positiven Wesen oder Begriffe von irgend etwas, sondern in der Beziehung, in welcher etwas zu anderem Einzelnen steht, was dadurch bezeichnet oder vertreten wird, wodurch es geschieht, dass Dinge, Namen oder Begriffe, die ihrer eigenen Natur nach particular sind, allgemein werden. Wenn ich irgend einen Satz beweise, der Dreiecke betrifft, so nimmt man an, dass ich den allgemeinen Begriff des Dreiecks im Auge habe; dies muss aber nicht so verstanden werden, als ob ich eine Idee eines Dreiecks, das weder gleichseitig, noch ungleichseitig, noch gleichschenkelig wäre, bilden könnte, sondern nur so, dass das einzelne Dreieck, welches ich betrachte, gleichgiltig ob dasselbe von dieser oder jener Art sei, geradlinige Dreiecke aller Art repräsentirt oder statt derselben steht und in diesem Sinne allgemein ist. Dieses alles scheint sehr klar zu sein und keine Schwierigkeit zu involviren.

XVI. Doch mag hier gefragt werden, wie wir anders wissen können, dass ein Satz von allen einzelnen Dreiecken wahr sei, als wenn wir ihn zuerst an der abstracten Idee eines Dreiecks, die von allen einzelnen gleichmässig gelte, bewiesen gesehen haben. Denn daraus, dass gezeigt sein mag, eine Eigenschaft komme irgend einem einzelnen Dreieck zu, folgt ja doch nicht, dass dieselbe gleicherweise auch

irgend einem andern Dreieck zukomme, welches nicht in jedem Betracht identisch mit jenem ist. Habe ich z. B. gezeigt, dass die drei Winkel eines gleichschenkeligen rechtwinkeligen Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich seien, so kann ich hieraus nicht schliessen, dass das Nämliche von allen anderen Dreiecken gelte, welche weder einen rechten Winkel, noch zwei einander gleiche Seiten haben. Es scheint demnach, dass wir, um gewiss zu sein, dass dieser Satz allgemein wahr sei, entweder einen besonderen Beweis für jedes einzelne Dreieck führen müssen, was unmöglich ist, oder es ein- für allemal zeigen müssen an der allgemeinen Idee eines Dreiecks, woran alle einzelnen unterschiedslos theilhaben, und wodurch sie alle gleichmässig repräsentirt werden. Darauf antworte ich, dass, obschon die Idee, die ich im Auge habe, während ich den Beweis führe, z. B. die eines gleichschenkeligen rechtwinkeligen Dreiecks ist, dessen Seiten von einer bestimmten Länge sind, ich nichtsdestoweniger gewiss sein kann, derselbe Beweis finde Anwendung auf alle anderen geradlinigen Dreiecke, von welcher Form oder Grösse auch immer dieselben sein mögen, und zwar darum, weil weder der rechte Winkel, noch die Gleichheit zweier Seiten, noch auch die bestimmte Länge der Seiten irgendwie bei der Beweisführung in Betracht gezogen worden sind. Zwar trägt das Gebilde, welches ich vor Augen habe, alle diese Besonderheiten an sich, aber es ist durchaus keine Erwähnung derselben in dem Beweise des Satzes geschehen. Es ist nicht gesagt worden, die drei Winkel seien darum zwei rechten gleich, weil einer von ihnen ein rechter sei, oder weil die Seiten, welche diesen einschliessen, gleich lang seien, was ausreichend zeigt, dass der Winkel, der ein rechter ist, ein schiefer hätte sein mögen und die Seiten ungleich, und dass nichtsdestoweniger der Beweis giltig geblieben wäre. Aus diesem Grunde und nicht darum, weil ich von der abstracten Idee eines Dreiecks den Beweis geführt hätte, schliesse ich, dass das von einem einzelnen rechtwinkeligen gleichschenkeligen Dreieck Erwiesene von jedem schiefwinkeligen und ungleichseitigen Dreieck wahr sei. Es muss hier zugegeben werden, dass es möglich ist, eine Figur blos als Dreieck zu betrachten, ohne dass man auf die besonderen Eigenschaften der Winkel oder Verhältnisse der Seiten achtet.[5]) Insoweit kann man abs-

trahiren; aber dies beweist keineswegs, dass man eine abstracte allgemeine, mit innerem Widerspruch behaftete Idee eines Dreiecks bilden könne. In gleicher Art können wir Peter, insofern er ein Mensch ist oder insofern er ein lebendes Wesen ist, betrachten, ohne die vorerwähnte abstracte Idee eines Menschen oder eines lebenden Wesens zu bilden, indem nicht alles Percipirte in Betracht gezogen wird.

XVII. Es wäre eine gleich sehr endlose wie nutzlose Aufgabe, den Schulphilosophen, jenen grossen Meistern der Abstraction, durch alle die mannichfachen unentwirrbaren Irrgänge von Irrthum und Disputation zu folgen, in welche ihre Lehre von abstracten Wesen und Begriffen sie hineingeführt zu haben scheint. Was für Hader und Streit entstanden, wie viel gelehrter Staub aufgewirbelt worden ist wegen dieser Dinge, und welch einen herrlichen Vortheil die Menschheit daraus geschöpft hat, ist heute zu gut bekannt, als dass man darüber noch ausführlich zu handeln brauchte. Und es stände noch gut, wenn die übelen Folgen dieser Lehre auf den Kreis ihrer erklärten Bekenner eingeschränkt geblieben wären. Erwägt man die grossen Mühen, den Fleiss und die Fähigkeiten, welche so manche Menschenalter hindurch auf die Pflege und Förderung der Wissenschaften verwendet worden sind, erwägt man, dass trotz alledem der weitaus grössere Theil derselben voll Dunkelheit und Ungewissheit und voll von Streitigkeiten, die nie enden zu sollen scheinen, geblieben ist, und dass selbst diejenigen Wissenschaften, die für gestützt auf die klarsten und zwingendsten Beweise gelten, seltsame Behauptungen enthalten, die dem Verständniss der Menschen völlig unzugänglich sind, und dass, Alles zusammengefasst, nur ein geringer Theil derselben der Menschheit einen wirklichen Nutzen anderer Art gewährt, als den einer unschuldigen Zerstreuung und Ergetzung; erwägt man, sage ich, dies alles, so kann man leicht zur Hoffnungslosigkeit und völligen Verachtung alles Studiums gelangen. Doch mag man vielleicht anders urtheilen bei einem Blick auf die falschen Principien, welche zur Geltung in der Welt gelangt sind, und unter welchen allen keines, dünkt mich, einen weiter reichenden Einfluss auf die Denkweise der Forscher geübt hat, als die Lehre von abstracten allgemeinen Ideen.

XVIII. Ich wende mich nun zur Betrachtung des Ursprungs dieser herrschenden Vorstellung. Dieser scheint mir in der Sprache zu liegen. Gewiss hätte nichts, was weniger verbreitet ist, als die Vernunft selbst, eine so allgemein angenommene Meinung verursachen können. Dass dies wahr sei, geht, wie aus anderen Gründen, so besonders auch aus dem offenen Bekenntniss der geschicktesten Vertheidiger der abstracten Ideen hervor, dass dieselben zum Zweck der Benennung gebildet worden seien, woraus offenbar folgt, dass, gäbe es nicht etwas wie Sprache oder allgemeine Zeichen, niemals irgendwie an Abstraction gedacht worden wäre. Siehe „Versuch über den menschlichen Verstand", III, VI, 39 und an anderen Stellen. Wir wollen demgemäss untersuchen, in welcher Weise der Gebrauch von Worten zur Entstehung jenes Irrthums beigetragen habe. Es kommt hierbei zuvörderst in Betracht, dass man angenommen hat, jeder Name habe oder sollte haben eine einzige bestimmte und feste Bedeutung, was die Menschen geneigt macht, zu denken, es gebe gewisse abstracte bestimmte Ideen, welche die wahre und allein unmittelbare Bedeutung eines jeden Gemeinnamens ausmachen, und durch Vermittelung dieser abstracten Ideen gelange ein Gemeinname dazu, irgend ein einzelnes Ding zu bezeichnen, während es doch in Wahrheit keineswegs eine einzelne genau bestimmte Bedeutung giebt, die sich an irgend einen Gemeinnamen knüpfte, da sie alle eine grosse Zahl einzelner Ideen unterschiedslos bezeichnen. Dieses Alles folgt offenbar aus dem schon Gesagten und wird einem Jeden durch einiges Nachdenken einleuchtend werden. Hiergegen wird eingewandt werden, dass jeder Name, der eine Definition habe, hierdurch auf eine bestimmte Bedeutung eingeschränkt sei. Ist z. B. ein Dreieck definirt als eine durch drei gerade Linien begrenzte ebene Fläche, so ist hierdurch dieser Name darauf eingeschränkt, eine einzige bestimmte Idee und keine andere zu bezeichnen. Ich antworte hierauf, dass in der Definition nicht gesagt ist, ob die Fläche gross oder klein sei, schwarz oder weiss, ob die Seiten lang oder kurz seien, gleich oder ungleich, auch nicht, unter was für Winkeln sie gegen einander geneigt seien; in diesem Allem kann grosse Verschiedenheit bestehen, und es ist demgemäss keine bestimmte Idee gegeben, auf welche die Bedeutung des Wortes Drei-

eck eingeschränkt wäre. Einen Namen beständig im Sinne einer bestimmten Definition gebrauchen, heisst nicht das Nämliche, wie durch ihn jedesmal die nämliche Idee bezeichnen. Das Erstere ist durchaus erforderlich, das Andere nutzlos und unausführbar.

XIX. Um aber ferner noch Rechenschaft davon zu geben, wie Worte den Anlass zu der Lehre von den abstracten Ideen gegeben haben, muss bemerkt werden, dass es eine herrschende Meinung ist, die Sprache habe keinen anderen Zweck, als unsere Ideen mitzutheilen, und jeder Name, der etwas bezeichne, stehe für eine Idee. Setzen wir dies voraus und ist es zugleich gewiss, dass Namen, die doch nicht für ganz bedeutungslos gelten, nicht immer denkbare Einzelvorstellungen ausdrücken, so lässt sich mit Strenge folgern, dass sie für einen abstracten Begriff stehen. Dass manche allgemeine Bezeichnungen unter Gelehrten im Gebrauch sind, die nicht immer bei Anderen bestimmte Einzelvorstellungen anregen, wird Niemand leugnen. Und durch einiges Nachdenken wird man finden, dass es nicht nothwendig ist, dass selbst bei der strengsten Gedankenverknüpfung Namen, die etwas bedeuten und Ideen vertreten, jedesmal, so oft sie gebraucht werden, in dem Geiste eben dieselben Ideen erwecken, zu deren Vertretung sie gebildet worden sind, da im Lesen und Sprechen Gemeinnamen grösstentheils so gebraucht werden wie Buchstaben in der Algebra, wo, obschon durch jeden Buchstaben eine bestimmte Quantität bezeichnet wird, es doch zum Zwecke des richtigen Fortgangs der Rechnung nicht erforderlich ist, dass bei einem jeden Schritt jeder Buchstabe die bestimmte Quantität, zu deren Vertretung er bestimmt war, ins Bewusstsein treten lasse.

XX. Zudem ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, die Mittheilung von Ideen, welche durch Worte ausgedrückt werden, der hauptsächliche und sogar einzige Zweck der Sprache. Es giebt andere Zwecke, wie z. B. die Erregung irgend einer Leidenschaft, die Bewirkung des Entschlusses eine Handlung auszuführen oder zu unterlassen, die Versetzung des Gemüths in irgend einen bestimmten Zustand, Zwecke, denen der erstgenannte in manchen Fällen völlig untergeordnet ist; ja derselbe kann ganz wegfallen, wenn diese Zwecke sich ohne ihn erreichen lassen, wie dies, denke ich, nicht selten in dem gewöhn-

lichen Reden der Fall ist. Ich bitte den Leser, selbst nachzudenken und zu beobachten, ob es nicht beim Hören oder Lesen einer Rede oft geschieht, dass die Affecte der Furcht, der Liebe, des Hasses, der Bewunderung, der Verachtung und ähnliche unmittelbar in seinem Geiste entstehen, sobald er gewisse Worte vernimmt, ohne dass irgend welche Ideen dazwischen treten. Ursprünglich mögen in der That die Worte Ideen angeregt haben, die geeignet waren, solche Gemüthsbewegungen hervorzubringen; aber es lässt sich, wenn ich nicht irre, beobachten, dass, wenn uns einmal die Sprache geläufig geworden ist, das Hören der Töne, das Sehen der Zeichen oft unmittelbar die Affecte zur Folge hat, die anfänglich nur durch Vermittelung der Ideen hervorgerufen werden konnten, welche nun völlig ausbleiben. Können wir z. B. nicht freudig afficirt werden durch das Versprechen eines guten Dings, auch ohne eine Vorstellung davon zu haben, worin dieses bestehe? Oder reicht nicht schon die Bedrohung mit einer Gefahr zu, Furcht zu erregen, obschon wir nicht an irgend ein einzelnes Uebel denken, das uns wahrscheinlich treffen werde, und uns auch nicht eine abstracte Vorstellung bilden? Ich glaube, dass Jeder, der auch nur ein wenig eigenes Nachdenken mit dem Gesagten verbinden will, gewiss die Ansicht gewinnen wird, dass Gemeinnamen oft als Bestandtheile der Sprache gebraucht werden, ohne dass der Sprechende sie zu Zeichen solcher Ideen in seinem eigenen Geiste bestimmt, welche sie nach seiner Absicht in dem Geiste des Hörers hervorrufen sollen. Auch sogar Eigennamen scheinen nicht immer in der Absicht ausgesprochen zu werden, uns die Vorstellungen der Individuen ins Bewusstsein zu rufen, die, wie man voraussetzt, durch sie bezeichnet werden. Sagt mir z. B. ein Schulphilosoph: „Aristoteles hat dies gesagt", so ist nach meinem Verständniss alles, was er damit beabsichtigt, dies, mich geneigt zu machen, seine Meinung mit der Ehrerbietung und Unterwürfigkeit anzunehmen, welche die Gewohnheit an jenen Namen geknüpft hat. Diese Wirkung kann im Geiste solcher, die gewöhnt sind, ihr Urtheil dem Ansehen dieses Philosophen zu unterwerfen, so augenblicklich eintreten, dass unmöglich irgend eine Vorstellung seiner Person, seiner Schriften, seines Rufs vorausgegangen sein kann. Unzählige Beispiele dieser Art könnten aufgestellt werden;

aber warum sollte ich bei Dingen verweilen, die einem Jeden seine eigene Erfahrung ohne Zweifel reichlich ins Bewusstsein ruft? [6])

XXI. Es ist von uns, denke ich, die Unmöglichkeit abstracter Ideen erwiesen worden. Wir haben erwogen, was von ihren geschicktesten Vertheidigern gesagt worden ist, und wir haben zu zeigen gesucht, dass sie von keinem Nutzen für die Zwecke seien, um deren willen man sie für erforderlich hält. Wir haben schliesslich der Quelle nachgespürt, woraus die Annahme derselben fliesst, und diese in der Sprache gefunden. Es kann nicht geleugnet werden, dass Worte trefflich dazu dienen, den ganzen Vorrath von Kenntnissen, der durch die vereinten Bemühungen von Forschern aller Zeiten und Völker gewonnen worden ist, in den Gesichtskreis eines jeden Einzelnen zu ziehen und in seinen Besitz zu bringen. Zugleich aber muss anerkannt werden, dass die meisten Theile des Wissens erstaunlich verwirrt und verdunkelt worden sind durch den Missbrauch von Worten und allgemeinen Redeweisen, worin sie überliefert worden sind. Weil demgemäss Worte so leicht den Geist zu täuschen vermögen, so werde ich, welche Ideen auch immer ich betrachte, versuchen, sie gleichsam bloss und nackt anzuschauen, indem ich aus meinem Denken, so weit ich es vermag, jene Benennungen entferne, welche eine lange und beständige Gewohnheit so eng mit ihnen verknüpft hat, und ich darf erwarten, dass hieraus folgende Vortheile herfliessen werden.

XXII. Zuerst darf ich gewiss sein, von allen blos verbalen Controversen loszukommen; das Emporwachsen dieses Unkrauts aber ist in fast allen Wissenszweigen ein Haupthinderniss des Gedeihens der Wahrheit und gesunden Erkenntniss gewesen. Zweitens scheint dies ein sicherer Weg zu sein, mich jenem feinen und zarten Netze abstracter Ideen zu entziehen, welches auf eine so klägliche Weise den Geist der Menschen verwirrt und verstrickt hat, und zwar in der seltsamen Weise, dass je schärfer und wissbegieriger der Verstand eines Menschen war, er desto leichter tief verstrickt und gefesselt werden konnte. Drittens, so lange ich meine Betrachtung auf meine eigenen der Worte entkleideten Ideen einschränke, sehe ich nicht, wie ich leicht in die Irre gerathen könnte. Die Objecte meiner Betrachtung kenne ich klar und genau. Ich kann

nicht die falsche Meinung hegen, ich hätte eine Idee, die ich nicht habe. Es ist mir nicht möglich, mir einzubilden, einige meiner eigenen Ideen seien einander ähnlich oder unähnlich, die dies nicht wirklich sind. Die Uebereinstimmungen oder Verschiedenheiten zu unterscheiden, die zwischen meinen Ideen bestehen, zu sehen, welche Ideen in einer zusammengesetzten Idee enthalten sind, und welche nicht, dazu ist nichts mehr erforderlich, als eine aufmerksame Wahrnehmung dessen, was in meinem eigenen denkenden Geiste vorgeht.

XXIII. Aber die Erreichung aller dieser Vortheile hat zur Voraussetzung eine völlige Befreiung von der Täuschung durch Worte, und diese darf ich mir kaum versprechen, so schwer ist es, eine Verbindung aufzulösen, die so früh begonnen hat und durch eine so lange Gewöhnung fest geworden ist, wie die, welche zwischen Ideen und Worten besteht. Diese Schwierigkeit scheint durch die Lehre von der Abstraction um sehr vieles vermehrt worden zu sein. Denn es dürfte nicht befremdlich sein, dass man, so lange man dafür hielt, abstracte Ideen seien an die Worte geknüpft, Worte statt der Ideen gebrauchte, da es unausführbar gefunden wurde, das Wort bei Seite zu setzen und abstracte Ideen im Geiste zu behalten, die an sich selbst durchaus undenkbar waren. Dies scheint mir die Hauptursache zu sein, warum die Männer, welche so nachdrücklich Anderen empfohlen haben, allen Gebrauch von Worten in ihrem Nachsinnen bei Seite zu setzen und ihre blossen Ideen zu betrachten, doch bei dem Versuch, dies selbst zu leisten, gescheitert sind. Neuerdings sind von Manchen die absurden Meinungen und sinnlosen Streitverhandlungen, welche aus dem Missbrauch der Worte erwachsen, wohl bemerkt worden, und sie geben den guten Rath, um diese Uebel zu vermeiden, solle man auf die bezeichneten Ideen achten und seine Aufmerksamkeit von den Worten ablenken, welche dieselben bezeichnen.[7]) Wie trefflich aber auch dieser Rath sein mag, den sie Anderen ertheilt haben, so ist doch klar, dass sie selbst ihn nicht genügend befolgen konnten, so lange sie dafür hielten, die Worte dienten unmittelbar nur zur Ideenbezeichnung, und die unmittelbare Bedeutung eines jeden Gemeinnamens sei eine bestimmte abstracte Idee.

XXIV. Nachdem aber diese Meinungen als Irrthümer erkannt sind, so kann man leichter sich davor hüten, durch Worte getäuscht zu werden. Wer weiss, dass er keine anderen Ideen als Einzelideen besitzt, wird sich nicht vergeblich bemühen, die an irgend einen Namen geknüpfte abstracte Idee herauszufinden und zu denken. Wer weiss, dass Namen nicht immer Ideen vertreten, wird sich die Mühe ersparen, nach Ideen zu suchen, wo keine gewesen sind. Es wäre demgemäss zu wünschen, dass ein Jeder so sehr als möglich sich bemühte, eine klare Einsicht in die Ideen zu gewinnen, die er betrachten will, indem er von denselben alle die Bekleidung und allen den beschwerenden Anhang von Worten abtrennt, der so sehr dazu beiträgt, das Urtheil zu trüben und die Aufmerksamkeit zu theilen. Vergeblich erweitern wir unsern Blick in die himmlischen Räume und erspähen das Innere der Erde; vergeblich ziehen wir die Schriften gelehrter Männer zu Rathe und verfolgen die dunkeln Spuren des Alterthums; wir sollten nur den Vorhang von Worten wegziehen, um klar und rein den Erkenntnissbaum zu erblicken, dessen Frucht vortrefflich und unserer Hand erreichbar ist.

XXV. Wenn wir nicht Sorge tragen, die ersten Principien der Erkenntniss rein als solche zu denken, abgelöst von der Verwirrung und Täuschung, die sich an Worte knüpft, so mögen wir endlose Betrachtungen über sie ohne irgend einen Erfolg anstellen; wir mögen Consequenzen aus Consequenzen ziehen und werden doch niemals weiser werden. Je weiter wir gehen, um so unrettbarer werden wir in Schwierigkeiten und Irrthümer uns verlieren, um so tiefer in diese uns verwickeln. Ich bitte demgemäss einen Jeden, der die folgenden Bogen zu lesen gedenkt, meine Worte sich als Anlass zu eigenem Denken dienen zu lassen und zu versuchen, beim Lesen den nämlichen Gedankengang zu bilden, welcher der meinige beim Schreiben war. Hierdurch wird es ihm leicht werden, die Wahrheit oder Unwahrheit dessen, was ich sage, zu entdecken. Er wird ganz ausser Gefahr sein, durch meine Worte getäuscht zu werden, und ich sehe nicht, wie er zu einem Irrthum verleitet werden könne, wenn er seine eigenen nackten, der entstellenden Hülle entledigten Ideen betrachtet.

Ueber die

Principien der menschlichen Erkenntniss.

I. Jedem, der einen Blick auf die Gegenstände [8]) der menschlichen Erkenntniss wirft, leuchtet ein, dass dieselben theils den Sinnen gegenwärtig eingeprägte Ideen sind, theils Ideen, welche durch ein Aufmerken auf das, was die Seele leidet und thut, gewonnen werden, theils endlich Ideen, welche mittelst des Gedächtnisses und der Einbildungskraft durch Zusammensetzung, Theilung oder einfache Vergegenwärtigung der ursprünglich in einer der beiden vorhin angegebenen Weisen empfangenen Ideen gebildet werden. Durch den Gesichtssinn erhalte ich die Licht- und Farben-Ideen in ihren verschiedenen Abstufungen und qualitativen Modificationen, durch den Tastsinn percipire ich z. B. Härte und Weichheit, Hitze und Kälte, Bewegung und Widerstand, und von diesem allem mehr oder weniger hinsichtlich der Quantität oder des Grades. Der Geruchssinn verschafft mir Gerüche, der Geschmackssinn Geschmacksempfindungen, der Sinn des Gehörs führt dem Geiste Schallempfindungen zu in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit nach Ton und Zusammensetzung. Da nun beobachtet wird, dass einige von diesen Empfindungen einander begleiten, so geschieht es, dass sie mit Einem Namen bezeichnet und in Folge hiervon als Ein Ding betrachtet werden. Ist z. B. beobachtet worden, dass eine gewisse Farbe, Geschmacksempfindung, Geruchsempfindung, Gestalt und Festigkeit vereint auftreten, so werden sie für Ein bestimmtes Ding gehalten, welches durch den Namen Apfel bezeichnet wird. Andere Gruppen von Ideen bilden einen Stein, einen Baum, ein Buch und ähnliche sinnliche Dinge, die, je nachdem sie gefallen oder missfallen, die Gefühle des Hasses, der Freude, des Kummers u. s. w. hervorrufen.

II. Aber neben all dieser endlosen Mannichfaltigkeit von Ideen oder Erkenntnissobjecten existirt ebensowohl auch etwas, das sie erkennt oder percipirt und verschiedene Thätigkeiten, wie wollen, sich vorstellen, sich wiedererinnern, an den Ideen ausübt. Dieses percipirende, thätige Wesen ist dasjenige, was ich Gemüth, Geist, Seele oder mich selbst nenne. Durch diese Worte bezeichne ich nicht irgend eine meiner Ideen, sondern ein von ihnen allen ganz verschiedenes Ding, worin sie existiren oder, was das Nämliche besagt, wodurch sie percipirt werden; denn die Existenz einer Idee besteht im Percipirtwerden.

III. Dass weder unsere Gedanken, noch unsere Gefühle, noch unsere Einbildungsvorstellungen ausserhalb des Geistes existiren, wird ein Jeder zugeben. Es scheint aber nicht weniger evident zu sein, dass die verschiedenen Sinnesempfindungen oder den Sinnen eingeprägten Ideen, wie auch immer dieselben mit einander vermischt oder verbunden sein mögen (d. h. was für Objecte auch immer sie bilden mögen), nicht anders existiren können, als in einem Geiste, der sie percipirt. Dies kann, glaube ich, von einem Jeden anschaulich erkannt werden, der darauf achten will, was unter dem Ausdruck existiren bei dessen Anwendung auf sinnliche Dinge zu verstehen ist. Sage ich: der Tisch, an dem ich schreibe, existirt, so heisst das: ich sehe und fühle ihn; wäre ich ausserhalb meiner Studirstube, so könnte ich die Existenz desselben in dem Sinne aussagen, dass ich, wenn ich in meiner Studirstube wäre, denselben percipiren könnte, oder dass irgend ein anderer Geist denselben gegenwärtig percipire. Es war da ein Geruch, heisst: derselbe ward wahrgenommen; ein Ton fand statt, heisst: derselbe ward gehört; eine Farbe oder Gestalt: sie ward durch den Gesichtssinn oder durch den Tastsinn percipirt. Dies ist der einzige verständliche Sinn dieser und aller ähnlichen Ausdrücke. Denn was von einer absoluten Existenz undenkender Dinge ohne irgend eine Beziehung auf ihr Percipirtwerden gesagt zu werden pflegt, scheint durchaus unverständlich zu sein. Das Sein (esse) solcher Dinge ist Percipirtwerden (percipi). Es ist nicht möglich, dass sie irgend eine Existenz ausserhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, durch welche sie percipirt werden. [9])

IV. Es besteht in der That eine auffallend verbreitete Meinung, dass Häuser, Berge, Flüsse, mit Einem Wort, alle

sinnlichen Objecte, eine natürliche oder reale Existenz haben, welche von ihrem Percipirtwerden durch den denkenden Geist verschieden sei. Mit wie grosser Zuversicht und mit wie allgemeiner Zustimmung aber auch immer dieses Princip behauptet werden mag, so wird doch, wenn ich nicht irre, ein Jeder, der den Muth hat es in Zweifel zu ziehen, finden, dass dasselbe einen offenbaren Widerspruch involvirt. Denn was sind die vorhin erwähnten Objecte anderes als die sinnlich von uns wahrgenommenen Dinge, und was percipiren wir anderes als unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen? und ist es nicht ein vollkommener Widerspruch, dass irgend eine solche oder irgend eine Verbindung derselben unwahrgenommen existire? [10])

V. Wenn wir diese Annahme gründlich prüfen, so wird sich vielleicht herausstellen, dass sie sich schliesslich auf die Lehre von den abstracten Ideen zurückführen lässt. Denn kann wohl die Abstraction auf eine grössere Höhe getrieben werden, als bis zur Unterscheidung der Existenz sinnlicher Dinge von ihrem Percipirtwerden, so dass man sich vorstellt, sie [11]) existirten unpercipirt? Licht und Farben, Hitze und Kälte, Ausdehnung und Figuren, mit Einem Wort, die Dinge, welche wir sehen und fühlen, was sind sie anderes als verschiedenartige Sinnesempfindungen, Vorstellungen, Ideen oder Eindrücke auf die Sinne, und ist es möglich, auch nur in Gedanken irgend eine derselben vom Percipirtwerden zu trennen? Ich für meine Person könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen. Ich kann in der That vermöge meines Denkens solche Dinge von einander abtrennen oder gesondert auffassen, die ich vielleicht niemals durch die Sinne in solcher Trennung percipirt habe. So stelle ich den Rumpf eines menschlichen Körpers ohne die Glieder vor oder den Geruch einer Rose, ohne an die Rose selbst zu denken. Insoweit, das leugne ich nicht, vermag ich zu abstrahiren, wenn anders der Ausdruck Abstraction hier noch im eigentlichen Sinne gilt, wo es sich nur darum handelt, solche Objecte gesondert zu denken, welche in der That von einander getrennt existiren oder wirklich eins ohne das andere percipirt werden können; aber meine Fähigkeit zu denken oder vorzustellen erstreckt sich nicht weiter, als die Möglichkeit einer realen Existenz oder Perception. [12]) So unmöglich es mir ist, ein Ding ohne eine wirkliche Wahr-

nehmung desselben zu sehen oder zu fühlen, eben so unmöglich ist es mir hiernach, irgend ein sinnlich wahrnehmbares Ding oder Object gesondert von der sinnlichen Wahrnehmung oder Perception desselben zu denken.

VI. Einige Wahrheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, dass man nur die Augen des Geistes zu öffnen braucht, um sie zu erkennen. Zu diesen rechne ich die wichtige Wahrheit, dass der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Objecte, mit Einem Wort, alle die Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz ausserhalb des Geistes haben, dass ihr Sein ihr Percipirtwerden oder Erkanntwerden ist, dass sie also, so lange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind oder in meinem Geiste oder in dem Geiste irgend eines anderen geschaffenen Wesens existiren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existiren müssen, da es etwas völlig Undenkbares ist und alle Verkehrtheit der Abstraction in sich schliesst, wenn irgend einem Theile derselben eine von dem Geiste unabhängige Existenz zugeschrieben wird. Um sich hiervon zu überzeugen, braucht der Leser nur durch eigenes Nachdenken den Versuch zu machen, in Gedanken das Sein eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges von dessen Percipirtwerden zu trennen. [13])

VII. Aus dem Gesagten folgt, dass es keine andere Substanz giebt, als den Geist oder das, was percipirt. [14]) Zum vollständigeren Erweis dieses Satzes aber werde in Erwägung gezogen, dass die sinnlichen Qualitäten Farbe, Figur, Bewegung, Geruch, Geschmack und ähnliche sind, d. h. die durch die Sinne percipirten Ideen. Nun ist es ein offenbarer Widerspruch, dass eine Idee in einem nicht percipirenden Dinge existire; denn eine Idee haben ist ganz dasselbe, was percipiren ist; dasjenige also, worin Farbe, Figur und die ähnlichen Qualitäten existiren, muss sie percipiren; hieraus ist klar, dass es keine nicht denkende Substanz oder kein nicht denkendes Substrat dieser Dinge geben kann.

VIII. Aber, sagt ihr, obschon die Ideen selbst nicht ausserhalb des Geistes existiren, so kann es doch ihnen ähnliche Dinge, deren Copien oder Ebenbilder sie sind, geben, und diese Dinge existiren ausserhalb des Geistes in einer nicht denkenden Substanz. Ich antworte: eine Idee

kann nur einer Idee ähnlich sein, [15]) eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Wenn wir auch noch so wenig auf unsere Gedanken achten, so werden wir es unmöglich finden, eine andere Aehnlichkeit als zwischen unseren Ideen zu begreifen. Ausserdem frage ich, ob diese vorausgesetzten Originale oder äusseren Dinge, deren Abbilder oder Darstellungen unsere Ideen seien, selbst percipirbar seien oder nicht. Sind sie es, dann sind sie Ideen, und wir haben erreicht, was wir wollten; sagt ihr dagegen, sie seien es nicht, so gebe ich jedem Beliebigen die Entscheidung anheim, ob es einen Sinn habe, zu behaupten, eine Farbe sei ähnlich etwas Unsichtbarem, Härte oder Weichheit ähnlich etwas Untastbarem u. s. w. [16])

IX. Einige machen einen Unterschied zwischen primären und secundären Qualitäten: [17]) unter den ersteren verstehen sie Ausdehnung, Figur, Bewegung, Ruhe, Solidität oder Undurchdringlichkeit, und Zahl; durch den letzteren Ausdruck aber bezeichnen sie alle anderen sinnlichen Qualitäten, wie z. B. Farben, Töne, Geschmacksempfindungen u. so fort. Sie erkennen an, dass die Ideen, welche wir von diesen Qualitäten haben, nicht die Ebenbilder von irgend etwas seien, das ausserhalb des Geistes oder unpercipirt existire; sie behaupten aber, unsere Ideen der primären Qualitäten seien Abdrücke oder Bilder von Dingen, die ausserhalb des Geistes existiren in einer nicht denkenden Substanz, welche sie Materie nennen. Unter Materie haben wir demgemäss eine träge, empfindungslose Substanz zu verstehen, in welcher Ausdehnung, Figur und Bewegung wirklich existiren. [18]) Aber es geht aus dem schon Gesagten deutlich hervor, dass Ausdehnung, Figur und Bewegung nur [19]) Ideen sind, die in dem Geiste existiren, und dass eine Idee nur einer Idee ähnlich sein kann, und dass demgemäss weder sie selbst noch auch ihre Urbilder in einer nicht percipirenden Substanz existiren können. Hieraus ist offenbar, dass eben der Begriff von dem, was Materie oder körperliche Substanz genannt wird, einen Widerspruch in sich schliesst. [20])

X. Diejenigen, welche behaupten, dass Figur, Bewegung und die übrigen primären oder ursprünglichen Qualitäten ausserhalb des Geistes in undenkenden Substanzen existiren, erkennen gleichzeitig an, dass von Farben, Tönen, Hitze, Kälte und derartigen secundären Qualitäten nicht

das Nämliche gelte; sie behaupten, die letzteren seien Sinnesempfindungen, die nur im Geiste existiren, und dieselben seien abhängig oder werden veranlasst von der verschiedenen Grösse, Structur und Bewegung der kleinen Theile der Materie. Sie halten dies für eine unzweifelhafte Wahrheit, für die sie Beweise, die keine Widerrede zulassen, zu führen vermögen. Wenn es nun aber gewiss ist, dass diese „ursprünglichen Qualitäten" untrennbar mit den anderen sinnlichen Qualitäten vereinigt sind und sogar nicht in Gedanken von ihnen abgesondert werden können, so folgt offenbar, dass sie nur in dem Geiste existiren. Ich bitte aber einen Jeden nachzudenken und zu erproben, ob er irgendwie durch eine Vorstellungszerlegung die Ausdehnung und Bewegung eines Körpers ohne alle anderen sinnlichen Qualitäten denken könne.[21]) Ich für meine Person sehe deutlich, dass es nicht in meiner Macht steht, eine Idee eines ausgedehnten und bewegten Körpers zu bilden, ohne ihm zugleich eine Farbe oder andere sinnliche Qualität zuzuschreiben, welche anerkanntermaassen nur in dem Geiste existirt.[22]) Kurz, Ausdehnung, Figur und Bewegung sind undenkbar, wenn sie von allen anderen Eigenschaften durch Abstraction gesondert werden. Wo also die anderen sinnlichen Eigenschaften sind, da müssen sie auch sein, d. h. in dem Geiste und nirgendwo anders.

XI. Ferner sind anerkanntermaassen Grösse und Kleinheit, Raschheit und Langsamkeit nur in unserem Geiste, da sie völlig relativ sind und sich ändern, wie die Gestalt oder Lage der Sinnesorgane sich ändert. Die Ausdehnung demgemäss, welche ausserhalb des Geistes existirt, ist weder gross, noch klein, die Bewegung weder rasch, noch langsam, d. h. diese Ausdehnung und diese Bewegung sind überhaupt nichts.[23]) Aber, sagt ihr, sie sind Ausdehnung im Allgemeinen und Bewegung im Allgemeinen. So zeigt sich, wie sehr die Annahme, dass es ausgedehnte, bewegbare Substanzen ausserhalb des Geistes gebe, von jener seltsamen Lehre der abstracten Ideen abhängt. Und bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin zu bemerken, wie sehr die vage und unbestimmte Vorstellung einer Materie oder körperlichen Substanz, wozu die neueren Philosophen durch ihre eigenen Voraussetzungen gedrängt werden, jenem antiquirten und so viel verlachten Begriff einer materia prima gleicht, der bei Aristoteles und seinen

Anhängern gefunden wird. Ohne Ausdehnung kann Solidität nicht gedacht werden. Ist demnach gezeigt worden, dass Ausdehnung nicht in einer nicht denkenden Substanz existirt, so muss das Gleiche von der Solidität wahr sein.

XII. Dass die Zahl durchaus ein Product des Geistes sei, auch wenn zugegeben würde, dass die anderen Qualitäten ausserhalb des Geistes existiren, wird einem Jeden einleuchten, der bedenkt, dass das nämliche Ding eine verschiedene Zahlbezeichnung erhält, wenn der Geist es in verschiedenen Beziehungen betrachtet. So ist z. B. die nämliche Ausdehnung 1 oder 3 oder 36, je nachdem der Geist sie im Verhältniss zu einer Elle (einer engl. Elle von 3 Fuss) oder zu einem Fuss oder zu einem Zoll betrachtet. Die Zahl ist so augenscheinlich relativ und von dem menschlichen Verstande abhängig, dass es kaum zu denken ist, dass irgend Jemand ihr eine absolute Existenz ausserhalb des Geistes zuschreiben könne. Wir sagen Ein Buch, Eine Seite, Eine Linie; diese alle sind gleich sehr Einheiten, obschon einige derselben mehrere der anderen enthalten. Und in jedem Betracht ist es klar, dass die Einheit sich auf eine besondere Combination von Ideen bezieht, welche der Geist willkürlich [24]) zusammenstellt.

XIII. Ich weiss, dass Einige dafür halten, die Einheit sei eine einfache oder unzusammengesetzte Idee, die alle anderen Ideen in unserem Geiste begleite. Ich finde nicht, dass ich irgend eine solche Idee habe, die dem Worte Einheit entspräche, und ich denke doch, dass es, wenn ich sie hätte, nicht fehlen könnte, dass ich sie fände, es müsste vielmehr mein Geist mit ihr am allervertrautesten sein, da sie ja, wie behauptet wird, alle anderen Ideen begleiten und durch alle Weisen der sinnlichen und inneren Wahrnehmung percipirt werden soll. [25]) Um Alles mit Einem Male zu sagen: sie ist eine abstracte Idee.

XIV. Ich füge hinzu, dass in derselben Weise, wie neuere Philosophen beweisen, dass gewisse sinnliche Eigenschaften keine Existenz in der Materie oder ausserhalb des Geistes haben, das Gleiche auch von allen anderen sinnlichen Eigenschaften bewiesen werden kann. So wird z. B. gesagt, dass Hitze und Kälte nur psychische Affectionen seien und durchaus nicht Abdrücke von wirklichen in den körperlichen Substanzen, durch welche sie angeregt werden, existirenden Wesen; denn der nämliche Körper, welcher

einer Hand als warm erscheine, erscheine einer anderen als kalt.[26]) Warum sollen wir nun nicht ebensowohl schliessen, dass Figur und Ausdehnung nicht Abdrücke oder Aehnlichkeiten von in der Materie existirenden Eigenschaften seien, da sie dem nämlichen Auge von verschiedenen Punkten aus oder von dem nämlichen Punkte aus Augen von verschiedener Structur verschieden erscheinen und daher nicht Bilder von etwas ausserhalb des Geistes unwandelbar Bestimmtem sein können? Ferner wird bewiesen, dass Süssigkeit nicht wirklich in dem wohlschmeckenden Dinge sei, weil ohne Veränderung dieses Dinges die Süssigkeit sich in Bitterkeit umwandelt, z. B. beim Fieber oder einer anderweitigen Alteration des Gaumens. Ist es nicht ebenso vernunftgemäss zu sagen, dass Bewegung nicht ausserhalb des Geistes stattfinde, da, wenn die Aufeinanderfolge von Vorstellungen in dem Geiste rascher wird, die Bewegung anerkanntermaassen, ohne dass irgend eine Veränderung in irgend einem realen Object stattgefunden hat, langsamer zu sein scheinen wird?

XV. Kurz, wenn Jemand jene Argumente recht erwägt, von denen man glaubt, dass sie deutlich erweisen, dass Farben und Geschmacksempfindungen bloss in dem Geiste existiren, so wird er finden, dass sie mit gleicher Kraft das Nämliche von der Ausdehnung, Figur und Bewegung darzuthun vermögen. Doch muss zugegeben werden, dass diese Argumentationsweise nicht sowohl beweist, dass es keine Ausdehnung oder Farbe in einem äusseren Objecte gebe, als vielmehr nur, dass wir nicht durch die Sinne erkennen, welches die wahre Ausdehnung oder Farbe des Objectes sei. Aber die vorhergehenden Argumente zeigen deutlich die Unmöglichkeit, dass überhaupt irgend eine Farbe oder Ausdehnung oder sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft irgend welcher Art in einem nicht denkenden Substrat ausserhalb des Geistes existire, oder vielmehr die Unmöglichkeit, dass es irgend etwas Derartiges, wie ein äusseres Object gebe.

XVI. Prüfen wir jedoch noch ein wenig die herrschende Ansicht! Man sagt, Ausdehnung sei ein Modus oder ein Accidens der Materie, und diese sei das Substrat, welches jene trage. Nun möchte ich gern, dass mir erklärt würde, was unter dem der Materie zugeschriebenen Tragen der Ausdehnung zu verstehen sei. Sagt

ihr, ich habe keine Idee von der Materie und kann dies daher nicht erklären, so antworte ich: mögt ihr auch keine positive Idee der Materie haben, so darf doch zum mindesten eine negative euch nicht fehlen, wenn ihr überhaupt irgend einen Sinn mit dem Worte verknüpft; obschon ihr nicht wisst, was sie ist, so muss doch vorausgesetzt werden dürfen, dass ihr wisst, in welcher Beziehung sie zu ihren Accidentien stehe und was unter ihrem Tragen derselben zu verstehen sei. Offenbar kann das Wort „tragen" hier nicht in seinem gewöhnlichen oder buchstäblichen Sinne genommen werden, wie wenn wir sagen, dass Säulen ein Gebäude tragen; in welchem Sinne ist es denn nun zu verstehen?

XVII. Prüfen wir das, was die sorgfältigsten Philosophen selbst unter dem Ausdruck „materielle Substanz" zu verstehen erklären, so finden wir, dass sie bekennen, keinen anderen Sinn mit diesen Lauten zu verknüpfen, als die Idee eines Wesens (eines Etwas, eines Seienden, being) überhaupt, zusammen mit dem relativen Begriff seines Tragens von Accidentien.[27]) Mir scheint die allgemeine Idee eines Wesens abstracter und unbegreiflicher als alle anderen zu sein, und was das Tragen von Accidentien betrifft, so kann dies, wie vorhin bemerkt worden ist, nicht in dem gewöhnlichen Wortsinn verstanden, muss also in einem anderen Sinne genommen werden, der unerklärt bleibt. Demgemäss gelange ich, wenn ich die beiden Theile oder Seiten der Bedeutung der Worte „materielle Substanz" betrachte, zu der Ueberzeugung, dass damit gar kein bestimmter Sinn verbunden ist. Doch warum sollen wir uns noch weiter bemühen mit der Erörterung dieses materiellen Substrats oder Trägers von Figur, Bewegung und anderen sinnlichen Qualitäten? Setzt dasselbe nicht voraus, dass diese eine Existenz ausserhalb des Geistes haben? Und ist dies nicht ein directer Widerspruch und durchaus unbegreiflich?

XVIII. Wäre es aber auch möglich, dass feste, gestaltete, bewegliche Substanzen, die den Ideen, welche wir von Körpern haben, entsprächen, ausserhalb des Geistes existirten, wie sollte es uns möglich sein, dies zu wissen? Entweder müssten wir es durch die Sinne oder durch ein Denken erkennen. Durch unsere Sinne aber haben wir nur die Kenntniss unserer Sinnesempfindungen, Ideen

oder jener Dinge, die, man benenne sie, wie man wolle, unmittelbar sinnlich wahrgenommen werden; aber die Sinne lehren uns nicht, dass Dinge ausserhalb des Geistes oder unpercipirt existiren, die denjenigen gleichen, welche percipirt werden.[28]) Dies erkennen die Materialisten[29]) selbst an. Es bleibt also nur übrig, dass wir, wenn wir überhaupt irgend ein Wissen von äusseren Objecten besitzen, dieses durch ein Denken erlangt haben, indem wir die Existenz derselben aus dem, was unmittelbar sinnlich percipirt ist, erschliessen. Welcher Schluss aber kann uns bestimmen, auf Grund dessen, was wir percipiren, die Existenz von Körpern ausserhalb des Geistes anzunehmen, da doch gerade die Vertreter der Lehre von der Materie selbst nicht behaupten, dass irgend eine nothwendige Verbindung zwischen denselben und unseren Ideen bestehe? Es wird ja allseitig zugegeben (und was in Träumen, im Wahnsinn und ähnlichen Zuständen geschieht, setzt es ausser Zweifel), dass es möglich sei, dass wir mit allen[30]) den Ideen, die wir jetzt haben, ausgestattet seien, wenngleich keine Körper ausser uns existirten, die ihnen glichen. Also leuchtet ein, dass die Annahme der Existenz äusserer Körper zur Erklärung unserer Ideenbildung nicht erforderlich ist, da zugegeben wird, dass Ideen in der nämlichen Ordnung, in welcher wir sie gegenwärtig vorfinden, ohne Mitwirkung derselben zuweilen wirklich hervorgebracht werden und möglicherweise immer hervorgebracht werden können.

XIX. Jedoch wenn wir auch möglicherweise zu allen unseren sinnlichen Wahrnehmungen ohne äussere Objecte gelangen, so könnte man es doch vielleicht für leichter halten, ihre Entstehungsweise durch die Voraussetzung von äusseren Körpern, die ihnen ähnlich seien, als auf andere Weise zu erklären, und so würde es denn wenigstens für wahrscheinlich gelten dürfen, dass solche Dinge wie Körper existiren, die ihre Ideen in unseren Seelen anregen. Aber auch dies kann nicht gesagt werden; denn geben wir auch den Materialisten[31]) ihre äusseren Körper zu, so wissen sie nach ihrem eigenen Bekenntniss doch noch ebenso wenig, wie unsere Ideen hervorgebracht werden, da sie sich selbst für unfähig erklären zu begreifen, in welcher Art ein Körper auf einen Geist einwirken könne, oder wie es möglich sei, dass eine Idee dem Geiste eingeprägt werde. Hiernach leuchtet ein, dass die Production von

Ideen oder Sinneswahrnehmungen in unserem Geiste kein Grund sein kann, Materie oder körperliche Substanzen vorauszusetzen, da anerkannt wird, dass diese Production unter jener Voraussetzung und ohne dieselbe gleich unerklärlich bleibt. Also selbst dann, wenn es möglich wäre, dass Körper ausserhalb des Geistes existirten, müsste doch die Annahme, dass solche wirklich existiren, eine sehr unsichere Meinung sein, da dies voraussetzen hiesse, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien und in keiner Art zu irgend welchem Zwecke dienen. [32])

XX. Kurz, gäbe es äussere Körper, so könnten wir unmöglich zur Kenntniss derselben gelangen, und gäbe es keine, so möchten wir doch die gleichen Gründe, wie jetzt, für die Existenz derselben haben. Macht die Voraussetzung, deren Möglichkeit Niemand leugnen kann, eine Intelligenz habe ohne Mitwirkung äusserer Körper die nämliche Reihe von Sinneswahrnehmungen oder Ideen, die ihr habt, und zwar sei dieselbe in der nämlichen Ordnung und mit gleicher Lebhaftigkeit dem Geiste eingeprägt. Ich frage, ob diese Intelligenz nicht ganz eben den Grund habe, die Existenz körperlicher Substanzen, die durch seine Ideen repräsentirt würden und dieselben in ihr anregten, anzunehmen, den ihr möglicherweise haben könnt, das Nämliche anzunehmen? [33]) Dies kann gar nicht zweifelhaft sein, und diese Eine Betrachtung genügt schon, jedem vernünftig Erwägenden die Kraft der Argumente, von welcher Art auch dieselben sein mögen, verdächtig zu machen, die er für die Annahme, dass Körper ausserhalb des Geistes existiren, vielleicht zu haben glaubt.

XXI. Wäre es erforderlich, irgend welchen ferneren Beweis gegen die Existenz einer Materie dem schon Gesagten noch beizufügen, so könnte ich einige von jenen Irrthümern und Schwierigkeiten (um nicht zu sagen Gottlosigkeiten) anführen, welche aus jener Annahme hergeflossen sind. Dieselbe hat zahllose Streitfragen und Disputationen in der Philosophie und nicht wenige von weit grösserer Bedeutung in der Religion hervorgerufen. Aber ich werde hier nicht speciell darauf eingehen, theils weil ich dafür halte, dass es keiner aus den Consequenzen (a posteriori) entnommenen Argumente [34]) zur Bestätigung dessen bedürfe, was, wenn ich nicht irre, zureichend aus

den Realgründen (a priori) erwiesen worden ist, theils darum, weil ich hernach noch Gelegenheit finden werde, einiges darüber zu sagen.

XXII. Ich fürchte, dass ich Anlass gegeben habe zu glauben, ich sei unnöthigerweise weitläufig bei der Behandlung dieses Gegenstandes gewesen. Denn wozu dient es ausführlich zu sein über das, was mit der grössten Deutlichkeit in einem oder zwei Sätzen einem Jeden erwiesen werden kann, der auch nur des geringsten Nachdenkens fähig ist? Ihr braucht blos eure eigenen Gedanken zu betrachten und so zu erproben, ob ihr für möglich halten könnt, dass ein Ton, eine Figur, eine Bewegung oder eine Farbe ausserhalb des Geistes oder unpercipirt existire. Dieser leichte Versuch lässt euch erkennen, dass eure Behauptung ein völliger Widerspruch ist, so sehr, dass ich damit einverstanden bin, die Entscheidung der ganzen Frage von dem Ergebniss abhängig zu machen. Falls ihr es auch nur als möglich denken könnt, dass eine ausgedehnte bewegliche Substanz oder im Allgemeinen irgend eine Idee [35]) oder etwas einer Idee Aehnliches in einer anderen Weise existire als in einem sie percipirenden Geiste, so werde ich willig meinen Satz aufgeben und euch die Existenz des ganzen Gefüges äusserer Körper, die ihr behauptet, zugestehen, obschon ihr mir keinen Grund angeben könnt, warum ihr glaubt, dass es existire, und keinen Zweck, dem es diene, wenn vorausgesetzt wird, dass es existire. Ich sage, die blosse Möglichkeit, dass eure Meinung wahr sei, soll für ein Argument gelten, dass sie in der That wahr sei.

XXIII. Aber es ist doch, sagt ihr, gewiss nichts leichter, als sich vorzustellen, dass z. B. Bäume in einem Parke oder Bücher in einem Cabinet existiren, ohne dass Jemand sie wahrnimmt. Ich antworte: es ist freilich nicht schwer, dies vorzustellen, aber was, ich bitte euch, heisst dies alles anders, als in eurem Geiste gewisse Ideen bilden, die ihr Bücher und Bäume nennt, und gleichzeitig unterlassen, die Idee von Jemandem, der dieselben percipire, zu bilden? Aber percipirt oder denkt ihr selbst denn nicht unterdess eben diese Objecte? Dies führt also nicht zum Ziel; es zeigt nur, dass ihr die Macht habt, zu erdenken oder Vorstellungen in eurem Geiste zu bilden; aber es zeigt nicht, dass ihr es als möglich begreifen könnt, dass die Objecte

eures Denkens ausserhalb des Geistes existiren; um dies zu erweisen, müsstet ihr vorstellen, dass sie existiren, ohne dass sie vorgestellt werden oder an sie gedacht werde, was ein offenbarer Widerspruch ist.[36]) Wenn wir das Aeusserste versuchen, um die Existenz äusserer Körper zu denken, so betrachten wir doch immer nur unsere eigenen Ideen. Indem aber der Geist von sich selbst dabei keine Notiz nimmt, so täuscht er sich mit der Vorstellung, er könne Körper denken und denke Körper, die ungedacht von dem Geiste oder ausserhalb des Geistes existiren, obschon sie doch zugleich auch von ihm vorgestellt werden oder in ihm existiren.[37]) Ein wenig Aufmerksamkeit wird einem Jeden die Wahrheit und Evidenz dessen, was hier gesagt worden ist, zeigen und es überflüssig machen, andere Beweise gegen die Existenz einer materiellen Substanz aufzustellen.

XXIV. Es ist schon bei der geringsten Prüfung unserer eigenen Gedanken sehr leicht zu wissen, ob es uns möglich sei zu verstehen, was gemeint sei mit der absoluten Existenz sinnlich wahrnehmbarer Objecte an sich oder ausserhalb des Geistes. Mir ist offenbar, dass diese Worte entweder einen directen Widerspruch oder andernfalls überhaupt nichts bedeuten.[38]) Um hiervon auch Andere zu überzeugen, weiss ich keinen leichteren und geraderen Weg einzuschlagen, als den, dass ich sie bitte, ruhig auf ihre eigenen Gedanken zu achten, und wenn hierdurch die Sinnlosigkeit dieser Ausdrücke oder der Widerspruch in denselben zu Tage tritt, so ist gewiss nichts Weiteres zu ihrer Ueberzeugung erforderlich. Hierauf also lege ich Gewicht, dass die Worte „absolute Existenz undenkender Dinge“ ohne Sinn oder mit einem Widerspruch behaftet seien. Dies wiederhole und betone ich und empfehle es ernstlich dem aufmerksamen Nachdenken des Lesers.

XXV. Alle unsere Ideen, Sinneswahrnehmungen oder die Dinge, die wir percipiren, durch welche Namen auch immer dieselben bezeichnet werden mögen, sind augenscheinlich ohne Activität; es ist in ihnen nichts von Kraft oder Thätigkeit enthalten, so dass eine Idee oder ein Denkobject nicht irgend eine Veränderung in einem anderen hervorbringen oder bewirken kann. Um uns von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen, brauchen wir nur unsere Ideen zu beobachten. Denn da sie und ein jeder ihrer Bestandtheile nur in dem Geiste existiren, so folgt, dass

nichts in ihnen ist, als was percipirt wird. Ein Jeglicher, der auf seine vermittelst der Sinne oder vermittelst der auf Seelenvorgänge gerichteten Reflexion hervorgebrachten Ideen achtet, wird in denselben keine Kraft oder Thätigkeit wahrnehmen; es ist demgemäss nichts Derartiges in ihnen enthalten. Ein wenig Aufmerksamkeit wird uns zeigen, dass das Sein einer Idee die Passivität oder Inactivität so durchaus involvirt, dass es unmöglich ist, dass eine Idee etwas thue, oder, um den genauen Ausdruck zu gebrauchen, die Ursache von irgend Etwas sei; auch kann sie nicht das Abbild oder der Abdruck von irgend einem activen Dinge sein, wie aus Section VIII. hervorgeht.[39]) Hieraus folgt offenbar, dass Ausdehnung, Figur und Bewegung nicht die Ursache unserer Sinnesempfindungen sein können. Wenn man sagt, dass diese die Wirkungen von Kräften seien, die aus der Gestalt, Zahl, Bewegung und Grösse von kleinsten Körpertheilen hervorgehen, so muss dies hiernach gewiss falsch sein.

XXVI. Wir percipiren eine beständige Folge von Ideen; einige derselben werden von Neuem hervorgerufen, andere werden verändert oder verschwinden ganz. Es giebt demnach eine Ursache dieser Ideen, wovon sie abhängen und durch die sie hervorgebracht und verändert werden. Dass diese Ursache keine Eigenschaft oder Idee oder Verbindung von Ideen sei, ist klar aus der vorigen Section. Dieselbe muss also eine Substanz sein; es ist aber gezeigt worden, dass sie nicht eine körperliche oder materielle Substanz ist; es bleibt also nur übrig, dass die Ursache der Ideen eine unkörperliche thätige Substanz oder ein Geist ist.

XXVII. Ein Geist ist ein einfaches, untheilbares thätiges Wesen, welches, sofern es Ideen percipirt, Verstand, und sofern es sie hervorbringt oder anderweitig in Bezug auf sie thätig ist, Wille heisst. Daher kann keine Idee einer Seele oder eines Geistes gebildet werden; denn da (nach Section XXV.) alle Ideen passiv oder unthätig sind, so können sie uns nicht als Abbilder oder durch Aehnlichkeit das, was wirkt, darstellen. Ein wenig Aufmerksamkeit wird einem Jeden klar machen, dass es absolut unmöglich ist, eine Idee zu haben, welche jenem thätigen Princip der Bewegung und des Wechsels der Ideen ähnlich sei. Derartig ist die Natur des Geistes oder dessen, was wirkt, dass derselbe nicht selbst von sich percipirt werden kann,

sondern nur vermöge der Wirkungen, die er hervorbringt.[40]) Wenn Jemand an der Wahrheit des hier Vorgetragenen zweifelt, so mag er nur nachdenken und versuchen, ob er die Idee irgend einer Kraft oder eines thätigen Dinges bilden könne, und ob er Ideen von zwei Grundkräften habe, die durch die Namen Wille und Verstand bezeichnet werden und ebensowohl von einander verschieden sind, wie von einer dritten Idee, nämlich der Idee der Substanz oder des Seienden überhaupt, die mit der Relationsvorstellung verbunden ist, die vorhin genannten Kräfte zu tragen oder ihr Substrat[41]) zu sein, und den Namen trägt Seele oder Geist. Einige nehmen dies an; aber so viel ich sehen kann, bezeichnen die Worte Wille, Seele, Geist nicht verschiedene Ideen oder in Wahrheit überhaupt nicht irgend eine Idee, sondern etwas, was von Ideen sehr verschieden ist und was, da es etwas Thätiges ist, nicht irgend welcher Idee ähnlich oder durch dieselbe repräsentirt sein kann. Doch muss gleichzeitig zugegeben werden, dass wir einen gewissen Begriff (notion) von der Seele, dem Geist und den psychischen Thätigkeiten, wie Wollen, Lieben, Hassen haben, sofern wir den Sinn dieser Worte kennen oder verstehen.[42])

XXVIII. Ich finde, dass ich Ideen in meinem Geiste nach Belieben hervorrufen und die Scene so oft wechseln und sich verändern lassen kann, als ich es für geeignet halte. Ich brauche nur zu wollen und sofort taucht diese oder jene Idee in meiner Phantasie auf, und durch dieselbe Kraft tritt sie ins Unbewusstsein zurück und macht einer anderen Platz. Dieses Produciren und Aufheben von Ideen berechtigt uns, den Geist recht eigentlich activ zu nennen. Dieses alles ist gewiss und auf Erfahrung gegründet; wenn wir dagegen von nicht denkenden activen Dingen oder von einem Hervorrufen von Ideen durch etwas anderes als den Willen reden, dann spielen wir nur mit Worten.

XXIX. Aber was für eine Macht ich auch immer über meine eigenen Gedanken haben mag, so finde ich doch, dass die Ideen, die ich gegenwärtig durch die Sinne percipire, nicht in einer gleichen Abhängigkeit von meinem Willen stehen.[43]) Wenn ich bei vollem Tageslicht meine Augen öffne, so steht es nicht in meiner Macht, ob ich sehen werde oder nicht, noch auch, welche einzelnen Objecte sich meinem Blicke darstellen werden, und so sind

gleicherweise auch beim Gehör und den anderen Sinnen die ihnen eingeprägten Ideen nicht Geschöpfe meines Willens. Es giebt also einen anderen Willen oder Geist, der sie hervorbringt. [44])

XXX. Die sinnlichen Ideen sind stärker, lebhafter und bestimmter als die Ideen der Einbildungskraft; sie haben desgleichen eine gewisse Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang und werden nicht auf's Gerathewohl hervorgerufen, wie es diejenigen oft werden, welche die Wirkungen menschlicher Willensacte sind, sondern in einer geordneten Folge oder Reihe, deren bewunderungswürdige Verbindung ausreichend die Weisheit und Güte ihres Urhebers bezeugt. Nun werden die festen Regeln oder bestimmten Weisen, wonach der Geist, von dem wir abhängig sind, in uns die sinnlichen Ideen erzeugt, die Naturgesetze [45]) genannt, und diese lernen wir durch Erfahrung kennen, die uns belehrt, dass gewissen bestimmten Ideen bestimmte andere Ideen in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge folgen.

XXXI. Dies giebt uns eine gewisse Voraussicht, welche uns befähigt, unsere Handlungen zum Nutzen des Lebens zu ordnen. Ohne diese Voraussicht würden wir unablässig in Verlegenheit sein; wir könnten nicht wissen, wie wir es anzustellen hätten, uns auch nur das geringste Vergnügen zu verschaffen oder den geringsten sinnlichen Schmerz abzuwehren. Dass Speise uns nährt, Schlaf erfrischt, Feuer wärmt, dass das Säen in der Saatzeit das Mittel ist, im Herbst zu ernten, und im Allgemeinen, dass, um bestimmte Zwecke zu erreichen, bestimmte Mittel dienlich sind, dies alles wissen wir nicht durch Entdeckung irgend einer nothwendigen Verbindung zwischen unseren Ideen, sondern nur durch die Beobachtung der festen Naturgesetze, ohne welche wir Alle in Ungewissheit und Verwirrung wären und ein erwachsener Mann ebensowenig wie ein neugeborenes Kind wüsste, wie er sich im Leben zu benehmen habe. [46])

XXXII. Und doch ist diese beständige gleichmässige Wirksamkeit, welche so deutlich die Güte und Weisheit des herrschenden Geistes offenbart, dessen Wille die Gesetze der Natur constituirt, so weit davon entfernt, unsere Gedanken zu ihm hinzuleiten, dass es sie vielmehr veranlasst, zweiten Ursachen (Mittelursachen, durch Gott be-

dingten Ursachen) nachzuforschen. Denn wenn wir bemerken, dass bestimmten sinnlichen Ideen beständig andere Ideen folgen, und wenn wir wissen, dass dies nicht durch uns bewirkt wird, so schreiben wir sofort Kraft und Wirksamkeit den Ideen selbst zu und betrachten die eine als die Ursache einer anderen, und doch kann nichts thörichter und unverständiger sein als dies. Haben wir z. B. beobachtet, dass, wenn wir durch das Gesicht eine gewisse runde leuchtende Gestalt wahrgenommen haben, wir gleichzeitig durch das Gefühl die Idee oder Sinneswahrnehmung erhalten, welche Hitze genannt wird, so schliessen wir hieraus, die Sonne sei die Ursache der Hitze. In gleicher Weise sind wir geneigt, wenn wir wahrnehmen, dass die Bewegung und der Zusammenstoss von Körpern mit einem Schall verbunden ist, den letzteren für eine Wirkung jenes Vorgangs zu halten.[47])

XXXIII. Die durch den Urheber der Natur den Sinnen eingeprägten Ideen heissen wirkliche Dinge; diejenigen aber, welche durch die Einbildungskraft hervorgerufen werden und weniger regelmässig, lebhaft und beständig sind, werden als Ideen im engeren Sinne oder als Bilder der Dinge, welche sie nachbilden und darstellen, bezeichnet. Dann sind aber unsere Sinneswahrnehmungen, wie lebhaft und bestimmt sie auch sein mögen, nichtsdestoweniger Ideen, d. h. sie existiren in dem Geiste oder werden durch den Geist percipirt, ebenso gewiss wie die Ideen, welche er selbst gestaltet. Es ist zuzugeben, dass die sinnlichen Ideen mehr Realität in sich tragen, d. h. sie sind kräftiger, geordneter, zusammenhängender, als die Geschöpfe des Geistes; aber dies beweist nicht, dass sie ausserhalb des Geistes existiren. Sie sind auch in geringerem Grade von dem Geiste oder der denkenden Substanz, welche sie percipirt, abhängig, indem sie durch den Willen eines anderen und mächtigeren Geistes hervorgerufen werden; aber sie sind doch Ideen, und sicherlich kann keine Idee, sie mag schwach oder stark sein, anders existiren, als in einem Geiste, der sie percipirt.

XXXIV. Bevor wir weiter gehen, müssen wir einige Zeit auf die Beantwortung von Einwürfen wenden, die vermuthlich gegen die bisher dargelegten Principien erhoben werden mögen. Wenn ich hierbei Personen von rascher Auffassung zu ausführlich zu sein scheine, so hoffe ich doch

auf Verzeihung, weil nicht alle Menschen mit gleicher Leichtigkeit Dinge von dieser Art auffassen, und ich doch von Jedermann verstanden werden möchte. Es wird wohl zuerst eingewandt werden, dass durch die vorstehenden Principien alles, was reell und substantiell in der Natur sei, aus der Welt verbannt werde, und dass an die Stelle davon ein phantastisches Ideengespenst trete.[48]) Alles, was existirt, existirt nur in dem Geiste, d. h. es wird blos vorgestellt. Was wird demnach aus Sonne, Mond und Sternen? Was müssen wir denken von Häusern, Flüssen, Bergen, Bäumen, Steinen, ja von unserem eigenen Körper? Sind diese alle nur ebenso viele Chimären und Täuschungen der Phantasie? Auf alle diese und alle derartigen Einwürfe antworte ich, dass wir vermöge der vorstehenden Principien keines einzigen Naturobjectes verlustig gehen. Was auch immer wir sehen, fühlen, hören oder irgendwie begreifen oder verstehen, bleibt so gewiss und ist so real, wie es je gewesen ist. Es giebt eine Natur (rerum natura), und die Unterscheidung zwischen Realitäten und Chimären behält ihre volle Kraft. Dies geht klar hervor aus Sect. XXIX, XXX, XXXIII, wo wir gezeigt haben, was unter dem Ausdruck reelle Dinge im Unterschied von Chimären oder durch uns selbst gebildeten Ideen zu verstehen sei; beide jedoch existiren gleichmässig in dem Geiste und sind in diesem Sinne gleich sehr Ideen.

XXXV. Ich bestreite nicht die Existenz irgend eines Dinges, das wir durch Sinneswahrnehmung oder durch Reflexion auf unser Inneres zu erkennen vermögen. Dass die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste, existiren, wirklich existiren, bezweifle ich nicht im Mindesten. Das Einzige, dessen Existenz wir in Abrede stellen, ist das, was die Philosophen Materie oder körperliche Substanz nennen. Und indem dies geschieht, verlieren die übrigen Menschen nichts, die, wie ich wohl sagen darf, diese Materie nicht vermissen werden. Allerdings werden die Atheisten die anscheinende Stütze verlieren, welche ein leeres Wort ihrer unfrommen Ansicht gewährt, und die Philosophen werden vielleicht finden, dass sie einen mächtigen Anlass zur Tändelei und Disputation verloren haben.

XXXVI. Wenn Jemand glaubt, dies thue der Existenz oder Realität der Dinge Eintrag,[49]) so ist er weit davon

entfernt, das zu verstehen, was in so deutlichen Ausdrücken, wie es mir nur möglich war, bisher auseinandergesetzt worden ist. Ich fasse hier die Hauptpunkte des Gesagten zusammen. Es giebt psychische Substanzen, Geister oder menschliche Seelen, welche in sich selbst Ideen nach Belieben durch ihren Willen hervorrufen; aber diese Ideen sind matt, schwach und unbeständig im Vergleich mit anderen, die sie durch die Sinne percipiren, und die, indem sie diesen nach gewissen Regeln oder Naturgesetzen eingeprägt werden, sich selbst als Wirkungen eines Geistes bekunden, der mächtiger und weiser ist, als die menschlichen Geister. Von diesen letzteren Ideen wird gesagt, dass sie mehr Realität in sich tragen als die ersteren, worunter zu verstehen ist, dass sie stärker afficiren, mehr geordnet und bestimmt und nicht willkürliche Gebilde des sie percipirenden Geistes sind. In diesem Sinne ist die Sonne, welche ich bei Tage sehe, die wirkliche Sonne, und die, welche ich zur Nachtzeit vorstelle, die (abbildliche) Idee der ersteren. In dem hier bezeichneten Sinne von Realität ist offenbar jede Pflanze, jeder Stern, jedes Mineral und im Allgemeinen jeder Theil des Weltsystems nach unseren Principien ebenso sehr, wie nach irgend welchen anderen, ein wirkliches Ding. Ich bitte die Leser, ihre eigenen Gedanken zu betrachten und zuzusehen, ob sie etwas hiervon Verschiedenes unter dem Terminus Realität verstehen.

XXXVII. Es wird entgegnet werden, es sei doch wenigstens so viel wahr, dass wir alle körperlichen Substanzen aufheben. Hierauf antworte ich, dass, wenn das Wort Substanz in dem gewöhnlichen Sinne genommen wird, als Bezeichnung einer Verbindung sinnfälliger Eigenschaften, wie Ausdehnung, Solidität, Gewicht und ähnlicher, mit einander, wir nicht beschuldigt werden können, dies zu negiren; wird es aber in einem philosophischen Sinne genommen, worin es den Träger von Accidentien oder Eigenschaften ausserhalb des Geistes bezeichnen soll, dann erkenne ich in der That an, dass wir das hiermit Gemeinte aufheben, wenn anders von Jemand gesagt werden kann, dass er etwas aufhebe, was niemals irgend eine Existenz gehabt hat, selbst nicht in der blossen Vorstellung. [50])

XXXVIII. Aber, sagt ihr, es lautet sehr anstössig, wenn gesagt wird: wir essen und trinken Ideen und sind

bekleidet mit Ideen. Ich gebe zu, dass dies einen solchen Eindruck mache, und zwar darum, weil das Wort Idee in der gewöhnlichen Rede nicht gebraucht wird, um die verschiedenen Combinationen sinnlicher Eigenschaften zu bezeichnen, welche Dinge genannt werden,[51]) und es ist gewiss, dass eine jegliche Ausdrucksweise, die von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweicht, anstössig und lächerlich erscheint. Aber dies betrifft nicht die Wahrheit dieses Satzes, der, obschon in anderen Worten, nichts anderes besagt, als dass wir uns nähren und bekleiden mit Dingen, welche wir unmittelbar durch unsere Sinne percipiren. Die Härte oder Weichheit, die Farbe, der Geschmack, die Wärme, die Figur und derartige Eigenschaften, welche in ihrer gegenseitigen Verbindung die verschiedenen Arten von Lebensmitteln und Kleidungsstücken ausmachen, existiren, wie gezeigt worden ist, blos in dem Geiste, der sie percipirt, und nur dies ist gemeint, wenn wir sie Ideen nennen; wäre dieses Wort ebenso im gewöhnlichen Gebrauch wie Ding, so würde jener Ausdruck ebenso wenig seltsam oder lächerlich klingen als dieser. Ich kämpfe nicht für die Schicklichkeit, sondern für die Wahrheit des Ausdrucks, und werde demgemäss, wenn ihr mit mir in der Ansicht übereinkommt, dass wir die unmittelbaren Objecte der Sinne, die nicht unpercipirt oder ausserhalb des Geistes existiren können, essen und trinken und zu unserer Bekleidung gebrauchen, gern zugeben, dass es schicklicher oder dem Gebrauch angemessener ist, sie „Dinge", als „Ideen" zu nennen.

XXXIX. Wenn gefragt wird, warum ich das Wort Idee gebrauche und sie nicht lieber im Anschluss an den Sprachgebrauch Dinge nenne, so antworte ich: ich thue das aus zwei Gründen: erstens, weil insgemein vorausgesetzt wird, dass der Ausdruck Ding im Gegensatz zu Idee etwas bezeichne, das ausserhalb des Geistes existire; zweitens, weil Ding eine umfassendere Bedeutung hat als Idee, indem es Geister oder denkende Dinge ebensowohl wie Ideen bezeichnet. Da nun die Sinnesobjecte blos in dem Geiste existiren und durchaus ohne Denken und Thätigkeit sind, so ziehe ich vor, sie durch das Wort Idee zu bezeichnen, in dessen Bedeutung diese Merkmale liegen.

XL. Vielleicht aber erwidert Jemand, was wir auch immer sagen mögen, er wolle seinen Sinnen glauben und

nicht zugeben, dass Argumente irgend welcher Art, wie plausibel dieselben auch seien, mehr gelten als die sinnliche Gewissheit.[52]) Dem sei so, behauptet, so sehr ihr mögt, die Zuverlässigkeit der Sinne, wir sind ganz damit einverstanden. Das, was ich sehe, höre und fühle, existirt, d. h. es wird durch mich percipirt; daran zweifle ich ebenso wenig wie an meinem eigenen Sein. Aber ich sehe nicht, wie das Zeugniss des Sinnes als ein Beweis der Existenz eines Dinges angeführt werden kann, welches nicht durch den Sinn percipirt wird. Wir wollen nicht, dass irgend Jemand ein Zweifler werde und seinen Sinnen misstraue; wir gestehen denselben im Gegentheil alle denkbare Kraft und Zuverlässigkeit zu; auch giebt es keine Principien, welche dem Skepticismus mehr widerstritten als die von uns dargelegten, wie hernach klar gezeigt werden wird.

XLI. Zweitens wird eingewandt werden, es sei ein grosser Unterschied zwischen wirklichem Feuer z. B. und der Idee eines Feuers, zwischen dem Traum oder der Einbildung, man habe sich verbrannt und dem wirklichen Verletztsein durch Feuer;[53]) dies und Aehnliches mag zur Bekämpfung unserer Thesen vorgebracht werden. Die Antwort auf alles dies ergiebt sich klar aus dem schon Gesagten, und ich darf hier nur beifügen, dass wenn wirkliches Feuer sehr verschieden von der Idee Feuer ist, ebenso auch der wirkliche Schmerz, den es verursacht, sehr verschieden von der Idee des nämlichen Schmerzes ist, und es hat doch noch Niemand behauptet, dass nur die Idee des Schmerzes in dem Geiste sei, wirklicher Schmerz aber in einem nicht percipirenden Dinge oder ausserhalb des Geistes sei oder sein könne.

XLII. Drittens wird eingewandt werden, dass wir Objecte thatsächlich ausserhalb unser oder in einer Entfernung von uns erblicken, und dass dieselben demgemäss nicht in dem Geiste existiren, da die Annahme ungereimt sei, dass die Dinge, welche in der Entfernung von einigen Meilen gesehen werden, uns so nahe seien wie unsere eigenen Gedanken. Hierauf antworte ich, man möge doch in Betracht ziehen, dass wir im Traume oft Dinge so percipiren, als existirten sie in einer grossen Entfernung von uns, und dass ungeachtet dessen anerkannt wird, dass diese Dinge ihre Existenz nur in dem Geiste haben.[54])

XLIII. Um aber hierüber vollere Klarheit zu gewin-

nen, mag es der Mühe werth sein, in Betracht zu ziehen, wie es geschieht, dass wir durch den Gesichtssinn Entfernungen und von uns entfernte Dinge wahrnehmen. Denn wenn wir in Wahrheit einen ausser uns liegenden Raum und wirklich in ihm existirende Körper, die einen in grösserer Nähe, die anderen in weiterer Entfernung von uns wahrnehmen können, so scheint dies einigermaassen dem oben Gesagten, dass sie nirgendwo ausserhalb des Geistes existiren, zu widerstreiten. Die Erwägung dieser Schwierigkeit war das, was meinen „Versuch einer neuen Theorie des Sehens" veranlasste, der vor nicht langer Zeit veröffentlicht worden ist.[55]) Hierin wird gezeigt, dass Entfernung oder Draussensein vermöge des Gesichtssinnes nicht unmittelbar durch sich selbst percipirt wird, und dass sie auch nicht auf Grund von Linien und Winkeln oder irgend etwas damit in nothwendiger Verbindung Stehendem aufgefasst oder beurtheilt wird, sondern vielmehr uns zum Bewusstsein durch gewisse sichtbare Ideen und das Sehen begleitende Wahrnehmungen gelangt, welche an sich selbst keine Aehnlichkeit mit oder Beziehung zu Entfernung und entfernten Dingen haben, vermöge einer Verbindung aber, welche wir durch Erfahrung kennen lernen, uns zu Zeichen für Entfernung und entfernte Dinge werden und uns diese ins Bewusstsein rufen, in derselben Weise, wie Worte irgend einer Sprache die Ideen, zu deren Vertretung sie gebildet worden sind, ins Bewusstsein rufen. So erklärt es sich, dass ein Blindgeborner, der später zum Sehen befähigt wird, anfänglich nicht glaubt, dass die Dinge, die er sieht, ausserhalb seines Geistes oder in irgend einer Entfernung von ihm selbst seien. Siehe Section XLI. der erwähnten Abhandlung.

XLIV. Die Ideen des Gesichts- und des Tastsinnes machen zwei ganz verschiedene und unähnliche Species aus. Die ersteren sind Zeichen und Prognostica der letzteren. Dass die eigenthümlichen Objecte des Gesichtssinnes weder ausserhalb des Geistes existiren, noch Bilder von äusseren Dingen sind, haben wir auch in jener Abhandlung gezeigt, obschon in derselben vorausgesetzt wird, dass das Gegentheil von den tastbaren Objecten gelte, nicht als ob die Zustimmung zu diesem vulgären Irrthum erforderlich sei, um die dort aufgestellten Ansichten zu begründen, sondern nur weil es ausserhalb meines Planes lag, denselben in

einer Abhandlung über das Sehen zu prüfen und zu widerlegen. Streng genommen ist demnach von den Gesichtswahrnehmungen, wenn wir durch sie Entfernung und entfernte Dinge auffassen, zu sagen, dass sie uns nicht Dinge, die gegenwärtig in einer Entfernung existiren, bekunden oder zum Bewusstsein bringen, sondern uns nur darauf aufmerksam machen, welche Tastideen in unserem Geiste entstehen werden nach bestimmten Zeitabschnitten und in Folge bestimmter Handlungen. Es ist, sage ich, offenbar nach dem, was in den früheren Theilen dieser Schrift gesagt worden ist, wie auch in Section CXLVII. und an anderen Stellen des „Versuchs über das Sehen", dass sichtbare Ideen die Sprache sind, wodurch der herrschende Geist, von dem wir abhängig sind, uns belehrt, was für tastbare Ideen er uns einzuprägen in Begriff stehe, falls wir diese oder jene Bewegung in unserem eigenen Körper hervorrufen. Wer jedoch eine vollständigere Belehrung über diesen Punkt sucht, den verweise ich auf den „Versuch" selbst.

XLV. Viertens wird eingewandt werden, es folge aus den obigen Principien, dass die Dinge in jedem Augenblick vernichtet und neugeschaffen werden.[56]) Die sinnlichen Dinge existiren nur, wenn sie percipirt werden, die Bäume also sind in dem Garten oder die Stühle in dem Zimmer nicht länger, als Jemand da ist, der sie wahrnimmt. Schliesse ich meine Augen, so wird Alles, was sich auf der Strasse befindet, auf nichts reducirt, und wenn ich nur dieselben öffne, so wird es von Neuem geschaffen. Zur Antwort auf alles dies verweise ich den Leser auf das, was in Section III, IV etc. gesagt worden ist, und wünsche, er möge erwägen, ob er unter der wirklichen Existenz einer Idee[57]) etwas verstehe, was von ihrem Percipirtwerden verschieden ist. Ich meinestheils bin nach der genauesten Untersuchung, die ich anstellen konnte, nicht im Stande gewesen, irgend etwas Anderes zu entdecken, was diese Worte bedeuten. Und ich bitte noch einmal den Leser, seine eigenen Gedanken zu erforschen und sich nicht durch Worte täuschen zu lassen. Wenn er es als möglich denken kann, dass entweder seine Ideen oder deren Urbilder existiren, ohne percipirt zu werden, dann vertheidige ich meinen Satz nicht mehr; kann er dies aber nicht, so muss er zugeben, dass er nicht vernunftgemäss

verfährt, indem er sich zum Vertheidiger von — er weiss nicht was — aufwirft und mir als eine Ungereimtheit vorwirft, dass ich Sätzen nicht beistimme, die im Grunde sinnlos sind.

XLVI. Es darf nicht unbemerkt bleiben, in welchem Maasse den herrschenden philosophischen Principien selbst die vorgeblichen Ungereimtheiten sich vorwerfen lassen. Es wird für eine gar ungereimte Ansicht gehalten, dass, wenn ich meine Augen schliesse, alle sichtbaren Objecte in meiner Umgebung auf nichts sich reduciren sollen, und ist es nicht doch eben dies, was die Philosophen durchgängig zugeben, indem sie allseitig darin übereinkommen, dass Licht und Farben, die einzigen eigentlichen und unmittelbaren Objecte des Sehens, blosse sinnliche Empfindungen sind, die nicht länger existiren, als sie percipirt werden? [58]) Ferner mag es Einigen vielleicht sehr unglaublich scheinen, dass die Dinge jeden Augenblick erschaffen werden; aber eben dieser Satz ist die gewöhnliche Lehre der Schulen. [59]) Denn die Schulphilosophen sind, obschon sie die Existenz der Materie anerkennen und annehmen, dass das ganze Weltgebäude aus ihr gebildet sei, nichtsdestoweniger der Ansicht, dass dieselbe nicht ohne die göttliche Erhaltung bestehen könne, die von ihnen für ein fortwährendes Schaffen erklärt wird.

XLVII. Ferner wird einiges Nachdenken uns zeigen, dass wenn schon die Existenz der Materie oder körperlichen Substanz zugegeben wird, doch unabweisbar aus den Principien, die jetzt allgemein anerkannt sind, [60]) folgt, dass die einzelnen Körper, von welcher Art dieselben auch sein mögen, sämmtlich nicht existiren, so lange sie nicht percipirt werden. Denn aus Section XI ff. geht hervor, dass die Materie, deren Existenz die Philosophen behaupten, ein unbegreifliches Etwas ist, welches keine solchen Eigenschaften hat, durch welche die unseren Sinnen wahrnehmbaren Körper sich von einander unterscheiden. Um dies aber genauer zu erklären, muss ich bemerken, dass die unendliche Theilbarkeit der Materie jetzt allgemein angenommen wird, wenigstens von den anerkanntesten und ausgezeichnetsten Philosophen, die auf Grund der angenommenen Grundlehren dieselbe unwiderleglich darthun. Hieraus folgt, dass unendlich viele Theile in jedem Theile der Materie seien, [61]) die nicht sinnlich wahrgenommen werden. Dem-

gemäss ist der Grund, weshalb irgend ein einzelner Körper von einer begrenzten Grösse zu sein scheint oder nur eine endliche Zahl von Theilen den Sinnen zeigt, nicht der, dass er nicht mehr Theile enthielte, da er ja an sich selbst eine unendliche Zahl von Theilen enthalten soll, sondern der, dass der Sinn nicht scharf genug ist, dieselben zu unterscheiden. [62]) In dem Maasse, wie der Sinn schärfer wird, percipirt er demnach eine grössere Zahl von Theilen in dem Object, d. h. das Object erscheint grösser [63]) und seine Gestalt ändert sich, da die Theile an seinen Enden, welche zuvor unwahrnehmbar waren, jetzt es in Linien und Winkeln begrenzen, die sehr verschieden von den früher durch den stumpferen Sinn wahrgenommenen sind. Und zuletzt muss, nach verschiedenen Aenderungen der Grösse und Gestalt, wenn der Sinn unendlich scharf wird, der Körper als unendlich erscheinen. [64]) Während aller dieser Vorgänge findet keine Aenderung in dem Körper statt, sondern nur in dem denselben wahrnehmenden Sinne. Demnach ist jeder Körper, an sich selbst betrachtet, unendlich ausgedehnt [65]) und demzufolge ohne alle Gestalt oder Figur. Hieraus ergiebt sich, dass, wenn schon die Existenz der Materie als noch so gewiss zugegeben würde, es doch ebenso gewiss ist, dass die Materialisten selbst durch ihre eigenen Principien genöthigt sind anzuerkennen, dass weder die einzelnen sinnlich wahrgenommenen Körper, noch irgend etwas, das denselben ähnlich wäre, ausserhalb des Geistes existire. Die Materie, sage ich, und jedes Theilchen von ihr ist nach der Consequenz ihrer Principien unendlich und gestaltlos, und der Geist ist es, der alle die Mannichfaltigkeit von Körpern gestaltet, welche die sichtbare Welt ausmachen, und von welchen jeder beliebige nicht länger existirt, als er percipirt wird.

XLVIII. Sehen wir genauer zu, so zeigt sich, dass der in Section XLV. vorgetragene Einwurf nicht mit Recht gegen unsere oben aufgestellten Principien gerichtet wird, und dass er überhaupt nicht irgendwie als ein Einwurf gegen dieselben gelten kann. Denn obschon wir in der That die Sinnesobjecte für nichts anderes halten als für Ideen, die nicht unpercipirt existiren können, so dürfen wir doch hieraus nicht schliessen, dass sie nur so lange eine Existenz haben, als sie durch uns percipirt werden, weil ein anderer Geist existiren kann, der sie percipirt, wenn

auch wir dies nicht thun. Wird gesagt, Körper existiren nicht ausserhalb des Geistes, so darf dies nicht so verstanden werden, als wäre dieser oder jener einzelne Geist gemeint, sondern alle Geister, welche es auch seien. Demgemäss folgt nicht aus den vorstehenden Principien, dass die Körper in jedem Augenblick vernichtet und geschaffen werden oder überhaupt gar nicht während der Intervalle zwischen unseren Perceptionen existiren. [66])

XLIX. Fünftens wird vielleicht eingewandt werden, wenn Ausdehnung und Figur nur in dem Geiste existiren, so folge, dass der Geist ausgedehnt und gestaltet sei; denn Ausdehnung sei ein Modus oder ein Attribut, das (um in der Schulsprache zu reden) von dem Subject (Substrat), [67]) in welchem es existirt, prädicirt werde. Ich antworte: diese Qualitäten sind in dem Geiste nur insofern, als sie durch ihn percipirt werden, d. h. nicht in der Weise eines Modus oder Attributs, sondern nur in der Weise einer Idee, [68]) und es folgt ebenso wenig, dass die Seele oder der Geist ausgedehnt sei, weil Ausdehnung in ihm existirt, wie dass er roth oder blau sei, weil diese Farben, wie allseitig zugegeben wird, in ihm und nirgendwo sonst existiren. Was die Philosophen über Subject (Substrat) und Modus sagen, das scheint sehr grundlos und unverständlich zu sein. Sie wollen z. B., dass in dem Satze: ein Würfel ist hart, ausgedehnt und eckig, das Wort Würfel ein Subject oder eine Substanz bezeichne, die von der Härte, Ausdehnung und Figur, welche davon ausgesagt werden und darin existiren, verschieden sei. Dies kann ich nicht verstehen; mir scheint ein Würfel nichts von dem, was als seine Modi oder Accidentien bezeichnet wird, Verschiedenes zu sein. Sagt man: ein Würfel ist hart, ausgedehnt und eckig, so heisst das nicht, dass man diese Eigenschaften einem von ihnen verschiedenen Subject, das sie trage, zuschreibe, sondern es ist nur eine Erklärung dessen, was man unter dem Worte Würfel verstehe. [69])

L. Sechstens werdet ihr sagen, es sei sehr vieles durch Materie und Bewegung erklärt worden; wer diese wegnehme, zerstöre die ganze Corpuscular-Philosophie und untergrabe jene mechanischen Principien, die mit so beträchtlichem Erfolge zur Erklärung der Erscheinungen angewandt worden seien. Alle Fortschritte, die in der Naturforschung durch alte oder neuere Philosophen gemacht

worden seien, fliessen sämmtlich aus der Voraussetzung her, dass die körperliche Substanz oder Materie wirklich existire. Hierauf antworte ich, dass nicht eine einzige Erscheinung durch diese Voraussetzung erklärt wird, die nicht ebenso gut ohne dieselbe erklärt werden könne, wie dies leicht durch eine (inductive) Zusammenstellung des Einzelnen gezeigt werden kann.[70]) Die Phänomene erklären heisst dasselbe, wie zeigen, warum wir bei bestimmten Anlässen mit bestimmten Ideen afficirt werden. Aber wie Materie auf einen Geist wirken oder irgend eine Idee in ihm hervorbringen möge, das zu erklären, wird sich kein Philosoph anheischig machen. Demgemäss ist offenbar, dass die Annahme der Materie von keinem Nutzen in der Naturlehre ist. Auch gründen die, welche die Dinge erklären wollen, ihre Erklärungsversuche nicht auf die körperliche Substanz, sondern auf Figur, Bewegung und andere Eigenschaften, die in Wahrheit blosse Ideen sind und demgemäss nicht Ursache von irgend etwas sein können, wie schon gezeigt worden ist. Siehe Section XXV.

LI. Siebentens wird hierbei gefragt werden, ob es nicht ungereimt zu sein scheine, mit Aufhebung von Naturursachen jegliches der unmittelbaren Wirkung von Geistern zuzuschreiben. Wir müssen diesen Principien gemäss nicht mehr sagen, dass Feuer heiss macht, Wasser kühlt, sondern dass der Geist heiss macht und so fort. Würde nicht Jemand, der sich in dieser Weise ausdrücken wollte, gebührend verlacht werden? Ich antworte: ja, er würde es werden. In solchen Dingen müssen wir denken mit den Gelehrten und sprechen mit dem Volke. Die, welche durch Beweisführung von der Wahrheit des Copernicanischen Systems überzeugt worden sind, sagen nichtsdestoweniger: die Sonne geht auf, geht unter, erreicht den Meridian, und erkünstelten sie eine entgegengesetzte Ausdrucksweise in der gewöhnlichen Rede, so würde das ohne Zweifel als sehr lächerlich erscheinen. Ein wenig Nachdenken über das hier Gesagte wird zeigen, dass der gemeine Sprachgebrauch in keiner Art eine Aenderung oder Störung durch die Annahme unserer Principien erfahren würde.

LII. In den gewöhnlichen Angelegenheiten des Lebens mögen übliche Ausdrücke so lange beibehalten werden, als sie in uns die geeigneten Empfindungen oder Zustände her-

vorrufen, vermöge deren wir so handeln, wie es für unser Wohlsein erforderlich ist, so falsch sie auch immer sein mögen, wenn sie in einem strengen theoretischen Sinne genommen werden. Ja, dieses Verhältniss ist unvermeidlich, da der eigentliche Sinn der Ausdrücke durch den Gebrauch bestimmt wird und die Sprache daher den herrschenden Meinungen sich anschliesst, welche nicht immer die wahrsten sind. Hiernach ist es unmöglich selbst in den strengsten philosophischen Betrachtungen, niemals durch Abweichung von der Tendenz und dem Geiste der Sprache, in der wir reden, Spitzfindlern Anlass zu geben, angebliche Schwierigkeiten und Widersprüche bei uns zu finden. Aber ein wohlgesinnter und einsichtiger Leser wird den Sinn aus dem Ziel und Fortgang und Zusammenhang eines Vortrags entnehmen, und die ungenauen Redeweisen gestatten, welche der Sprachgebrauch unvermeidlich macht.

LIII. Was die Ansicht betrifft, dass es keine körperlichen Ursachen gebe, so ist diese schon früher durch einige Scholastiker vertreten worden, wie neuerdings durch einige der modernen Philosophen, welche, obschon sie annehmen, dass Materie existire, doch wollen, dass Gott allein die unmittelbar wirkende Ursache von Allem sei. Diese Männer[71]) haben richtig erkannt, dass unter allen Sinnesobjecten keine seien, die irgend eine Kraft besässen oder eine Thätigkeit zu üben vermöchten, und dass demgemäss das Gleiche von allen Körpern, deren Existenz ausserhalb des Geistes sie voraussetzen, ebenso gelte wie von den unmittelbaren Sinnesobjecten. Aber wenn sie nun annehmen, dass es eine unzählige Menge geschaffener Dinge gebe, die doch nach ihrer eigenen Ansicht nicht fähig sind, irgend eine Wirkung in der Natur hervorzubringen, und die daher zu gar keinem Zweck geschaffen sind, da Gott Jegliches ebenso gut auch ohne dieselben hätte bewirken können: so ist dies, meine ich, auch wenn es als möglich zugegeben würde, doch gewiss eine sehr vernunftwidrige und ausschweifende Annahme.

LIV. Achtens. Die allgemeine einmüthige Anerkennung der Menschen mag von Einigen für ein unüberwindliches Argument zu Gunsten der Materie oder der Existenz äusserer Dinge gehalten werden. Sollen wir annehmen, dass alle Welt im Irrthum sei, und wenn dem so sei, welche Ursache kann dann angegeben werden für einen so

weit verbreiteten und herrschenden Irrthum? Ich antworte: Erstens. Durch eine genaue Untersuchung wird vielleicht gefunden werden, dass nicht so Viele, wie man sich vorstellt, wirklich an die Existenz von Materie oder Dingen ausserhalb des Geistes glauben. Streng genommen ist es unmöglich, an das zu glauben, was einen Widerspruch in sich schliesst oder sinnlos ist, und ob die vorerwähnten Ausdrücke von dieser Art seien oder nicht, gebe ich der unparteiischen Prüfung des Lesers anheim. In einem Sinne kann in der That gesagt werden, dass die Menschen an die Existenz der Materie glauben, d. h. sie handeln so, als ob die unmittelbare Ursache ihrer Wahrnehmungen, welche sie in jedem Augenblicke afficirt und ihnen so nahe und gegenwärtig ist, ein empfindungsloses undenkendes Wesen wäre. Aber es ist mir undenkbar, dass sie irgend einen klaren Sinn mit diesen Worten verknüpfen und daraus eine bestimmte theoretische Ansicht bilden sollten. Es ist dies nicht der einzige Fall einer Selbsttäuschung der Menschen vermöge der Einbildung, dass sie Sätze glaubten, die sie oft gehört haben, obschon sie im Grunde keinen bestimmten Gedanken damit verknüpfen.

LV. Ich antworte aber zweitens: dass, wenn auch zugestanden werden muss, dass einer Vorstellung eine sehr allgemeine und entschiedene Zustimmung zu Theil werde, hierin doch nur ein schwaches Argument ihrer Wahrheit für einen Jeden liegt, der in Betracht zieht, welch' einer grossen Zahl von Vorurtheilen und falschen Meinungen mit der äussersten Zähigkeit der nicht reflectirende Theil der Menschheit (welcher der weitaus grössere ist) anhange. Es gab eine Zeit, zu welcher die Gegenfüssler und die Erdbewegung als monströse Ungereimtheiten selbst von Gelehrten betrachtet wurden, und wenn wir erwägen, welch' einen geringen Theil diese von der gesammten Menschheit ausmachen, so werden wir finden, dass bis auf den heutigen Tag diese Begriffe nur noch sehr wenig in der Welt festen Fuss gefasst haben.

LVI. Aber man fordert, wir sollen eine Ursache dieses Vorurtheils angeben und seine Verbreitung in der Welt erklären. Ich antworte hierauf, dass die Menschen, da sie wissen, dass sie manche Ideen percipiren, deren Urheber sie nicht selbst sind, da dieselben nicht von innen her angeregt werden, noch auch von ihren eigenen Willensacten

abhangen, in Folge hiervon annehmen, diese Ideen oder Objecte der Wahrnehmung hätten eine vom Geiste unabhängige Existenz ausserhalb desselben, ohne dass sie es sich jemals auch nur im Traum in den Sinn kommen lassen, dass in diesen Worten ein Widerspruch liege. Da aber Philosophen klar erkannt hatten, dass die unmittelbaren Objecte der Wahrnehmung nicht ausserhalb des Geistes existiren, so corrigirten sie in gewissem Maasse den Irrthum der Menge, fielen aber gleichzeitig in einen andern, der nicht weniger ungereimt scheint, nämlich, dass es gewisse Objecte gebe, die wirklich ausserhalb des Geistes seien oder eine von ihrem Percipirtwerden verschiedene Subsistenz haben, Objecte, von welchen unsere Ideen nur Bilder oder Aehnlichkeiten seien, die durch diese Dinge dem Geiste eingeprägt würden. Diese Vorstellung der Philosophen verdankt ihren Ursprung der nämlichen Ursache, wie die vorhin erwähnte, nämlich dem Bewusstsein, dass sie nicht selbst die Urheber ihrer eigenen Wahrnehmungen seien, von denen sie mit Evidenz erkennen, dass sie ihnen von aussen eingeprägt seien, und die demnach eine von den Geistern, denen sie eingeprägt sind, verschiedene Ursache haben müssen.

LVII. Warum sie aber annehmen, die sinnlichen Ideen würden von Dingen, die denselben ähnlich seien, hervorgerufen und nicht lieber auf einen Geist recurriren, der doch allein wirken kann, davon mag der Grund darin liegen: 1) dass sie nicht den Widerspruch bemerken, welcher ebensowohl in der Voraussetzung liegt, dass es ausserhalb des Geistes existirende Dinge gebe, die unseren Ideen ähnlich seien, als auch in der Annahme, dass diesen Kraft oder Thätigkeit zukommen; 2) dass der höchste Geist, der jene Ideen in unseren Geistern hervorruft, unserm Blick nicht bezeichnet und begrenzt wird durch irgend eine einzelne beschränkte Gruppe sinnlicher Ideen, wie menschliche wirkende Wesen uns bezeichnet werden durch ihre Grösse, ihr Aussehen, ihre Glieder und Bewegungen; 3) dass seine Wirkungen regelmässig und gleichförmig sind; denn jedesmal, wenn der Lauf der Natur durch ein Wunder unterbrochen wird, sind die Menschen bereit, die Gegenwart eines höheren wirkenden Wesens anzuerkennen; sehen wir aber die Dinge ihren gewöhnlichen Verlauf nehmen, dann regen sie uns nicht zum Nachdenken an; ihre Ordnung und Ver-

kettung ist zwar in der That ein Beweis der grössten Weisheit, Macht und Güte ihres Schöpfers, ist aber so beständig und uns etwas so Gewöhnliches, dass wir sie nicht als die unmittelbaren Wirkungen eines freien Geistes denken, besonders weil Unbeständigkeit und Veränderlichkeit beim Handeln, obwohl diese in der That eine Unvollkommenheit sind, uns doch als ein Zeichen von Freiheit zu gelten pflegen.

LVIII. Zehntens[77]) wird eingewandt werden, dass die von uns aufgestellten Begriffe nicht mit gewissen wohlbegründeten Wahrheiten in der Philosophie und Mathematik zusammenbestehen können. So ist z. B. jetzt die Bewegung der Erde von den Astronomen allgemein als eine auf die klarsten und überzeugendsten Beweise gegründete Wahrheit anerkannt; aber nach den obigen Principien könne es etwas Derartiges gar nicht geben. Denn da Bewegung nur eine Idee sei, so folge, dass dieselbe, wenn sie nicht wahrgenommen werde, nicht existire; die Erdbewegung aber werde nicht sinnlich wahrgenommen. Ich antworte: man wird finden, dass jene Annahme, wenn sie recht verstanden wird, den oben dargelegten Principien nicht widerstreitet; denn die Frage, ob die Erde in Bewegung sei oder nicht, läuft in Wahrheit nur darauf hinaus, ob wir Grund haben, aus den astronomischen Beobachtungen zu schliessen, dass, wenn wir unter gewissen Verhältnissen auf einem gewissen Standpunkt in einer bestimmten Entfernung von der Erde und Sonne ständen, wir die Erde inmitten des Chors der Planeten sich bewegen und in jedem Betracht als einen derselben erscheinen sehen würden, [78]) und dies wird nach den festgestellten Naturgesetzen, denen wir nicht Ursache haben zu misstrauen, vernunftgemäss aus den Erscheinungen geschlossen.

LIX. Wir können oft nach der Erfahrung, die wir von dem Lauf und der Aufeinanderfolge unserer Ideen gemacht haben, nicht nur ungewisse Vermuthungen, sondern sichere und wohlbegründete Voraussagen über die Ideen machen, die wir in Folge einer grossen Menge von Handlungen haben werden, und wir können im Stande sein richtig darüber zu urtheilen, was uns erschienen sein würde, im Fall wir in Lagen wären, welche sehr verschieden von denjenigen sind, in welchen wir uns gegenwärtig befinden. Hierin besteht die Naturerkenntniss, die ihren Nutzen und

ihre Gewissheit in sehr guter Uebereinstimmung mit dem oben Gesagten behalten kann. Es wird leicht sein, dies auf alle Einwürfe gleicher Art anzuwenden, welche auch immer es seien, die man aus der Grösse der Sterne oder irgend welchen anderen Entdeckungen in der Astronomie und der Naturwissenschaft überhaupt entnehmen kann. 74)

LX. Elftens wird gefragt werden, wozu die merkwürdige Organisation der Pflanzen und der bewunderungswürdige Mechanismus in den Theilen der Thiere diene. Könnten nicht Pflanzen wachsen und Blätter und Blüthen treiben, und Thiere alle ihre Bewegungen vollziehen, auch ohne dass sie versehen wären mit allen jenen mannigfachen inneren Theilen, die so hübsch eingerichtet und zusammengefügt sind, und die, wenn sie Ideen sind, keine Kraft oder Wirksamkeit in sich haben und in keiner nothwendigen Verbindung mit den Wirkungen stehen, die ihnen zugeschrieben werden? Bringt ein Geist unmittelbar durch ein „Fiat" oder einen Act seines Willens jegliche Wirkung hervor, so müssen wir annehmen, dass alles Feine und Kunstvolle in den Werken der Menschen und der Natur zwecklos sei. Nach dieser Lehre müsste ein Künstler, obschon er Feder und Räder und das ganze Getriebe einer Uhr gemacht und alles in solcher Art eingerichtet hätte, wie er wusste, dass dadurch die beabsichtigten Bewegungen bewirkt würden, doch glauben, dass dies alles zu nichts diene, und dass eine Intelligenz den Zeiger richte und gemäss der Tagesstunde stelle. Ist es so, warum sollte dann nicht die Intelligenz dies thun, ohne dass der Künstler sich die Mühe machte das Getriebe anzufertigen und zusammenzustellen? Warum ist nicht ein leeres Gehäuse ausreichend? Und wie geschieht es, dass, wenn irgend ein Fehler im Gang der Uhr ist, eine entsprechende Unordnung im Getriebe gefunden wird, und dass, nachdem eine geschickte Hand die Reparatur vollzogen hat, alles wieder in Ordnung ist? Das Gleiche kann gesagt werden von dem Uhrwerk der Natur, das grossentheils so wundervoll fein und zart ist, dass es kaum durch das beste Mikroskop zu erkennen ist. Kurz, es wird gefragt werden, wie nach unseren Principien in einer irgend erträglichen Art Rechenschaft gegeben oder ein Zweck bezeichnet werden könne von der Existenz unzähliger Körper und Maschinen, die mit der ausgesuchtesten Kunst gebildet sind, und die doch

nach der gewöhnlichen philosophischen Theorie eine sehr angemessene Verwendung finden und eine Fülle von Erscheinungen zu erklären dienen.

LXI. Auf alles dies antworte ich erstens, dass, wenn auch in Bezug auf das Verfahren der Vorsehung und die Zwecke, die sie einigen Theilen der Natur gesetzt hat, einige Schwierigkeiten übrig blieben, die ich nicht durch die vorstehenden Principien zu lösen vermöchte, dennoch dieser Einwurf von geringem Gewicht sein würde gegen die Wahrheit und Gewissheit von Dingen, die mit der grössten Evidenz a priori bewiesen werden können.[75]) Zweitens sind aber auch die herrschenden Principien nicht frei von den gleichen Schwierigkeiten; denn es kann dabei ebensowohl die Frage aufgeworfen werden, zu welchem Zweck Gott jenen Umweg einschlage, durch Instrumente und Maschinen Dinge zu bewirken, die er, wie Niemand leugnen kann, durch das blosse Gebot seines Willens ohne jenen Apparat hätte bewirken können; ja, wenn wir näher die Sache betrachten, so werden wir finden, dass der Einwurf mit grosser Kraft gegen die zurückgewendet werden kann, welche annehmen, dass jene Maschinen ausserhalb des Geistes bestehen, denn es ist überzeugend nachgewiesen worden,[76]) dass Solidität, Grösse, Figur, Bewegung und Aehnliches keine Activität oder Wirkungskraft in sich tragen, wodurch sie fähig wären irgend eine Wirkung in der Natur hervorzubringen. S. Section XXV. Wer also annimmt, dass sie unwahrgenommen existiren (die Möglichkeit hiervon zugegeben), thut dies offenbar zwecklos, da der einzige Zweck, der ihnen in ihrer unwahrgenommenen Existenz zugeschrieben wird, der ist, jene wahrnehmbaren Erfolge hervorzubringen, die in Wahrheit nur einem Geiste zugeschrieben werden können.

LXII. Um aber die Schwierigkeit näher in's Auge zu fassen, muss bemerkt werden, dass, mag auch die Production aller jener Theile und Organe nicht durchaus nothwendig zur Hervorbringung irgend einer Wirkung sein, sie doch dazu erforderlich ist, in einer constanten, regelmässigen Weise den Naturgesetzen gemäss die Dinge hervorzubringen.[77]) Es giebt gewisse allgemeine Gesetze, die durch die ganze Kette von Naturerfolgen hindurchgehen; diese lernt man durch Beobachtung und Studium der Natur kennen und wendet sie an ebensowohl zur Bildung von

Kunstproducten zum Behuf des Nutzens und Schmuckes des Lebens, wie zur Erklärung der verschiedenen Phänomene; diese Erklärung besteht nur darin, dass man die Uebereinstimmung nachweist, in welcher irgend eine einzelne Erscheinung mit den allgemeinen Gesetzen der Natur steht, oder, was dasselbe ist, dass man die Gleichmässigkeit entdeckt, mit welcher die natürlichen Wirkungen erfolgen; dies wird Jedem einleuchten, der auf die verschiedenen Fälle achtet, in welchen Philosophen von Naturerscheinungen Rechenschaft zu geben behaupten. Dass ein grosser Nutzen in diesen regelmässigen, constanten Weisen des Handelns liegt, welche der höchste Wirkende beobachtet, ist in Section XXXI. gezeigt worden. Auch ist es nicht weniger einleuchtend, dass eine einzelne Grösse, Figur, Bewegung und Anordnung von Theilen erforderlich ist obschon nicht absolut zur Hervorbringung irgend einer Wirkung, doch zur Hervorbringung derselben gemäss den beständigen mechanischen Gesetzen der Natur. So kann es z. B. nicht geleugnet werden, dass Gott oder die höchste Intelligenz, welche den geordneten Lauf der Dinge aufrechterhält und beherrscht, falls er ein Wunder thun wollte, alle die Bewegungen, die über dem Zifferblatt einer Uhr erfolgen, hervorbringen könnte, auch wenn Niemand das Getriebe bearbeitet und eingefügt hätte; will er aber gemäss den Gesetzen des Mechanismus handeln, die von ihm zu weisen Zwecken bei der Schöpfung begründet sind und aufrechterhalten werden, so ist es nothwendig, dass jene Handlungen des Uhrmachers, die Anfertigung und angemessene Einrichtung des Getriebes, der Hervorbringung der erwähnten Bewegungen vorausgehen, ebenso wie auch, dass irgend welche Unregelmässigkeit in diesen Bewegungen verbunden sei [78] mit der Wahrnehmung irgend welcher Unordnung im Getriebe, nach deren Beseitigung alles wieder in Ordnung ist.

LXIII. Es kann in der That bei gewissen Anlässen erforderlich sein, dass der Urheber der Natur seine oberherrliche Macht bekunde durch Hervorbringung irgend einer Erscheinung ausserhalb der geordneten Reihe der Dinge. Solche Ausnahmen von den allgemeinen Gesetzen der Natur sind geeignet zu überraschen und die Menschen zur ehrerbietigen Anerkennung des Daseins Gottes zu bringen; aber dann darf von diesem Mittel nur selten Gebrauch gemacht werden, weil andernfalls zu erwarten steht, dass es

seine Wirkung verfehle.[79]) Zudem will Gott, so scheint es, lieber unsere Vernunft von seinen Eigenschaften durch die Werke der Natur überzeugen, die so viele Harmonie und Kunst in ihrem Bau bekunden und so deutlich die Weisheit und Güte ihres Urhebers bezeugen, als uns durch Erregung von Erstaunen mittelst ausserordentlicher und überraschender Ereignisse zum Glauben an sein Dasein bringen.

LXIV. Um diesen Gegenstand in ein noch helleres Licht zu setzen, bemerke ich, dass das, was in Section LX. eingeworfen worden ist, in der That nur auf Folgendes hinausläuft. Ideen werden nicht auf irgend eine beliebige Art und ordnungslos erzeugt; es ist zwischen ihnen eine bestimmte Ordnung und Verbindung gleich der zwischen Ursache und Wirkung; es giebt auch verschiedene in einer sehr regelmässigen und künstlichen Weise gebildete Ideengruppen, die wie Instrumente in der Hand der Natur erscheinen, welche, gleichsam hinter der Scene verborgen, eine geheime Wirkung bei der Production der Erscheinungen haben, die auf dem Schauplatze der Welt gesehen werden, während sie selbst nur dem nachspürenden Auge des Forschers erkennbar sind. Aber da eine Idee nicht die Ursache einer andern sein kann, wozu dient denn diese Verbindung? Und da diese Instrumente als blosse unwirksame Perceptionen in dem Geiste nicht zur Hervorbringung natürlicher Wirkungen dienen, so wird gefragt, warum sie gebildet werden oder mit andern Worten, was für ein Grund angeführt werden könne, warum Gott uns bei einer sorgsamen Betrachtung seiner Werke eine so grosse Mannigfaltigkeit von so kunstvoll und so gesetzmässig mit einander verknüpften Ideen zeige, da es doch nicht glaublich sei, dass er (so zu sagen) den Aufwand aller dieser Kunst und Regelmässigkeit zwecklos mache.[80])

LXV. Auf alles dies ist meine Antwort, erstens: dass die Verbindung der Ideen nicht das Verhältniss von Ursache und Wirkung in sich schliesst, sondern nur das Verhältniss eines Merkmals oder Zeichens zu dem bezeichneten Object. Das Feuer, welches ich sehe, ist nicht die Ursache des Schmerzes, den ich empfinde, wenn ich mich ihm nähere, sondern das Merkmal, welches mich davor warnt. In gleicher Art ist das Geräusch, das ich höre, nicht die Wirkung dieser oder jener Bewegung oder des

Zusammenstosses von Körpern in unserer Umgebung, sondern nur das Zeichen davon. Zweitens: der Grund, warum Ideen zu Maschinen gestaltet sind, d. h. zu künstlichen und regelmässigen Verbindungen, ist der nämliche, wie der Grund der Verbindung von Buchstaben zu Worten. Damit einige wenige primitive Ideen dazu verwendet werden können, eine grosse Zahl von Wirkungen und Handlungen zu bezeichnen, ist erforderlich, dass sie mannigfach mit einander combinirt seien, und damit ihr Nutzen ein beständiger und allgemeiner sei, müssen diese Combinationen nach Gesetzen und planmässig gemacht werden. Auf diese Weise wird uns eine Fülle von Belehrung gegeben über das, was wir von bestimmten Handlungen zu erwarten haben und welches Verfahren jedesmal einzuhalten sei, um bestimmte Ideen hervorzurufen, und dies ist in der That alles, was ich als klaren Sinn der Aussage erkenne, dass wir durch Erkenntniss der Figur, Zusammenfügung und des Mechanismus der inneren Theile von natürlichen oder künstlichen Körpern dahin gelangen können, verschiedene davon abhängige Erfolge und Eigenschaften oder die Natur des Dinges zu erkennen.

LXVI. Hieraus ist offenbar, dass die Dinge, welche unter dem Begriff einer mitwirkenden oder zur Hervorbringung von Wirkungen beitragenden Ursache gänzlich unerklärbar sind und uns in grosse Ungereimtheiten verwickeln, sehr naturgemäss sich erklären lassen und einen eigenthümlichen und naheliegenden Nutzen bekunden, wenn sie nur als Merkmale oder Zeichen, die zu unserer Belehrung dienen, betrachtet werden. Und eben darin sollte die Aufgabe des Naturforschers bestehen, diese durch den Urheber der Natur begründeten Zeichen aufzusuchen und nach dem Verständniss derselben zu streben; sie liegt nicht in der Erklärung von Vorgängen durch körperliche Ursachen, welche Lehre so sehr den Geist der Menschen von jenem activen Princip, jenem höchsten und weisen Geiste abgelenkt zu haben scheint, „in dem wir leben, weben und sind".

LXVII. Zwölftens wird vielleicht eingewandt werden, dass, wenn schon aus dem Bisherigen klar sei, es könne so etwas, wie eine unthätige, unempfindliche, ausgedehnte, solide, gestaltete, bewegliche Substanz, die ausserhalb des Geistes existire, wie von Philosophen die Materie beschrieben werde, nicht geben, doch nicht einleuchte, dass nicht mög-

licherweise eine Materie existire, wenn dieses Wort so verstanden werde, dass man daraus die positiven Ideen Ausdehnung, Figur, Solidität und Bewegung weglasse und darunter nur verstehe eine unthätige unempfindliche Substanz, die ausserhalb des Geistes oder unpercipirt existire und die Ursache unserer Ideen sei oder bei deren Gegenwart es Gott gefalle, Ideen in uns hervorzurufen.[81]) Hierauf antworte ich erstens: dass es nicht weniger ungereimt zu sein scheint, eine Substanz ohne Accidentien, wie Accidentien ohne eine Substanz vorauszusetzen. Aber zweitens: auch wenn wir zugäben, dass diese unbekannte Substanz möglicherweise existire, so fragt sich doch, wo sie denn etwa sein könne. Dass sie nicht im Geiste existire, ist zugegeben, und dass sie nicht an einem Orte sei, ist nicht minder gewiss, da alle Ausdehnung nur im Geiste existirt, wie schon bewiesen worden ist. Es bleibt also übrig, dass sie überhaupt nirgendwo existire.

LXVIII. Lasst uns ein wenig die Beschreibung prüfen, die uns hier von der Materie gegeben wird. Diese ist weder wirkend noch percipirend, noch wird sie percipirt; denn nur eben dies ist gemeint, wenn gesagt wird, sie sei eine träge, unempfindliche, unbekannte Substanz; diese Definition besteht ganz aus Negationen, nur mit Ausnahme des relativen Begriffs des Drunterstehens oder Tragens; es muss aber dann bemerkt werden, dass die Materie überhaupt nichts trägt, und wie nahe dies der Beschreibung eines Nichtseienden kommt, möge doch erwogen werden. Aber, sagt ihr, sie ist die unbekannte Veranlassung, bei deren Gegenwart Ideen in uns durch den Willen Gottes hervorgerufen werden. Nun möchte ich gern wissen, wie irgend etwas uns gegenwärtig sein könne, das weder durch sinnliche, noch durch innere Wahrnehmung percipirbar, noch auch fähig ist, irgend eine Idee in uns hervorzubringen, noch auch ausgedehnt ist, noch auch irgend eine Form hat, noch auch an irgend einer Stelle existirt. Die Worte gegenwärtig sein müssen, wenn sie so angewandt werden, nothwendig in irgend einem abstracten und seltsamen Sinne genommen werden, den ich nicht fähig bin zu verstehen.

LXIX. Lasst uns ferner prüfen, was unter Veranlassung verstanden werde. So viel ich aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entnehmen kann, bezeichnet dieses

Wort entweder das Wirkende, das irgend einen Erfolg hervorbringt, oder andernfalls etwas, das in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge als den Erfolg begleitend oder demselben vorausgehend beobachtet wird.[82]) Wird aber das Wort auf die Materie, wie diese eben beschrieben worden ist, angewandt, so kann es in keiner von diesen Bedeutungen genommen werden. Denn da die Materie passiv und unthätig sein soll, so kann sie nicht etwas Wirkendes oder eine hervorbringende Ursache sein; da sie aber auch unpercipirbar ist, indem ihr alle sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten fehlen, so kann sie nicht die Veranlassung unserer Perceptionen in dem letzteren Sinne sein, wie wenn gesagt wird, dass ich mir den Finger verbrannt habe, sei die Veranlassung des Schmerzes, den ich daran empfinde. Was kann demnach gemeint sein, wenn jene Materie eine Veranlassung genannt wird? Dieser Terminus wird dann entweder überhaupt in keinem Sinne gebraucht oder in einem solchen, der von seiner üblichen Bedeutung weit absteht.

LXX. Vielleicht werdet ihr sagen, die Materie werde, wenn schon nicht durch uns percipirt, doch percipirt durch Gott, für den sie die Veranlassung sei, Ideen in unsern Geistern hervorzurufen. Denn, sagt ihr, da wir beobachten, dass unsere Sinneswahrnehmungen in einer geordneten und sich gleich bleibenden Weise hervorgerufen werden, so ist es nur vernunftgemäss vorauszusetzen, dass bestimmte sich gleichbleibende und regelmässige Veranlassungen zu ihrem Hervorgebrachtwerden bestehen. Das besagt, dass es bestimmte beharrliche und von einander unterschiedene Theile der Materie gebe, die unseren Ideen entsprechen, und die, obschon sie dieselben nicht in unseren Geistern hervorrufen oder uns irgendwie unmittelbar afficiren, da sie durchaus passiv und uns unpercipirbar sind, nichtsdestoweniger für Gott, durch den sie percipirt werden, gleichsam ebensoviele Anlässe sind ihn zu erinnern, wann Ideen und was für Ideen unseren Geistern einzuprägen seien, damit so die Dinge in einer beständigen und gleichmässigen Weise geschehen.

LXXI. Zur Antwort hierauf bemerke ich, dass, wie hier der Begriff der Materie gefasst ist, die Frage nicht länger die Existenz eines von Geist und Idee, vom Percipirenden und Percipirtwerdenden verschiedenen Dinges

betrifft, sondern darauf geht, ob es nicht gewisse Ideen von ich weiss nicht was für einer Art in Gottes Geiste gebe,[83]) welche eben so viele Merkmale oder Zeichen seien, die ihn dazu leiten, Sinnesempfindungen in unseren Geistern nach einer sich gleichbleibenden und regelmässigen Methode hervorzurufen, zum guten Theil in derselben Weise, wie ein Musiker durch die Musiknoten bei der Erzeugung jener harmonischen Folge und Verbindung von Tönen geleitet wird, die ein Tonstück genannt wird, obschon die, welche die Musik hören, die Noten nicht wahrnehmen und vielleicht gar nichts von ihnen wissen. Aber dieser Begriff der Materie scheint zu ausschweifend zu sein, um eine Widerlegung zu verdienen. Zudem bildet derselbe in der That keinen Einwurf gegen das von uns Behauptete, dass es nämlich keine empfindungslose unpercipirte Substanz gebe.

LXXII. Folgen wir dem Lichte der Vernunft, so werden wir aus der beständigen gleichförmigen Weise unserer Sinneswahrnehmungen auf die Güte und Weisheit des Geistes schliessen, der dieselben in uns hervorruft. Aber dies ist alles, was ich vernünftiger Weise daraus schliessen kann. Mir, sage ich, ist es einleuchtend, dass das Sein eines unendlich weisen, guten und mächtigen Geistes völlig zureichend ist, alle Erscheinungen der Natur zu erklären. Mit einer unthätigen empfindungslosen Materie aber hat nichts von dem, was ich begreife, das Mindeste zu thun, nichts leitet meine Gedanken darauf hin. Und ich möchte gern sehen, wie Jemand auch nur die geringste Naturerscheinung dadurch erkläre oder irgend einen Grund aufzeige, möge derselbe auch nur den geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen, warum er die Existenz derselben annehme, oder dass auch nur dieser Annahme in einer irgend erträglichen Weise ein Sinn oder eine Bedeutung gegeben werde. Denn wird gesagt, jene Materie sei eine Veranlassung, so haben wir, denke ich, deutlich gezeigt, dass dieselbe für uns dies nicht ist; sie müsste also für Gott die Veranlassung sein, Ideen in uns hervorzurufen, und worauf dies hinauslaufe, hat sich uns jetzt eben gezeigt.

LXXIII. Es ist der Mühe werth, ein wenig über die Motive nachzudenken, welche die Menschen bewogen haben, die Existenz einer materiellen Substanz anzunehmen, so

dass wir, nachdem wir das stufenweise Hinschwinden und den Untergang dieser Motive oder Gründe beobachtet haben, in gleichem Verhältniss die Zustimmung aufheben können, welche auf dieselben gegründet worden war. Zuerst also glaubte man, dass Farbe, Figur, Bewegung und die übrigen sinnlichen Qualitäten oder Accidentien wirklich ausserhalb des Geistes existiren, und aus diesem Grunde schien es erforderlich, ein gewisses nicht denkendes Substrat oder eine Substanz vorauszusetzen, worin sie Existenz hätten, da sie nicht als an sich selbst existirend gedacht werden konnten. Als hernach, im Fortgange der Zeit, man sich überzeugte, dass Farben, Töne und die übrigen „secundären Qualitäten" nicht ausserhalb des Geistes existiren, streifte man diesem Substrat oder der materiellen Substanz jene Qualitäten ab und liess ihm nur die primären übrig: Figur, Bewegung und ähnliche, von denen man immer noch annahm, dass sie ausserhalb des Geistes existirten und demgemäss eines materiellen Trägers bedürften. Da nun aber gezeigt worden ist, dass auch von diesen Eigenschaften keine anders, als in einem Geiste oder einer Seele, wodurch sie percipirt werde, existiren könne, so folgt, [84]) dass wir nicht länger irgend einen Grund haben, das Dasein einer Materie vorauszusetzen, ja dass es durchaus unmöglich ist, dass etwas Derartiges existire, so lange dieses Wort in dem Sinne genommen wird, worin es ein undenkendes Substrat von Eigenschaften oder Accidentien bezeichnet, in welchem diese ausserhalb des Geistes existiren.

LXXIV. Aber obschon es von den Materialisten selbst zugegeben wird, dass die Materie nur zu dem Zweck, als Trägerin von Accidentien zu dienen, angenommen werde, und obschon man erwarten dürfte, dass, da der Grund ganz wegfalle, der Geist natürlich auch, und zwar ohne irgend ein Widerstreben, den Glauben an das, was ausschliesslich auf denselben gebaut war, aufgeben werde, so ist doch das Vorurtheil so tief in unser Denken eingedrungen, dass wir uns schwer mit ihm abfinden können und demgemäss geneigt sind, da die Sache selbst unhaltbar ist, wenigstens den Namen beizubehalten, den wir dann auf ich weiss nicht was für abstracte und unbestimmte Begriffe eines Seienden oder einer Veranlassung anwenden, obschon ohne irgend einen auch nur

anscheinenden Grund, so viel ich wenigstens sehen kann. Denn was für einen Anhalt[85]) haben wir, oder was percipiren wir unter allen Ideen, Sinneswahrnehmungen, Begriffen, welche unserm Geiste durch die Sinne oder durch Selbstbetrachtung eingeprägt sind, woraus sich die Existenz einer trägen, gedankenlosen, unpercipirten Veranlassung erschliessen liesse? Und andererseits, was kann es bei einem allgenugsamen Geiste geben, das uns glauben oder auch nur vermuthen liesse, derselbe werde durch ein träges Ding geleitet, das für ihn die Veranlassung sei, Ideen in unserm Geiste hervorzurufen?

LXXV. Es ist ein sehr auffälliger Beweis der Stärke des Vorurtheils und etwas sehr Beklagenswerthes, dass der Geist der Menschen trotz aller Vernunftevidenz eine so grosse Vorliebe für ein stupides gedankenloses Etwas behält,[86]) durch dessen Einschiebung er sich, wenn ich so sagen darf, gegen die göttliche Vorsehung decken und Gott weiter von den Angelegenheiten der Welt entfernen möchte. Aber mögen wir auch das Aeusserste thun, was wir können, um den Glauben an eine Materie zu sichern, mögen wir auch versuchen, wenn Vernunftgründe uns im Stich lassen, unsere Meinung auf die blosse Möglichkeit des Dinges zu gründen, und mögen wir dabei auch, um diese blosse Möglichkeit herauszubringen, unserer Phantasie den vollen Spielraum gestatten, den sie findet, wenn sie nicht durch die Vernunft geleitet wird, so ist doch das Endresultat nur, dass es gewisse unbekannte Ideen im Geiste Gottes gebe; denn dies, wenn überhaupt irgend etwas, ist alles, was ich als den Sinn von Veranlassung in Bezug auf Gott zu verstehen vermag. Und dies heisst im Grunde nicht länger für die Sache, sondern für den Namen kämpfen.

LXXVI. Ob es nun solche Ideen im Geiste Gottes gebe, und ob sie durch den Namen Materie zu bezeichnen seien, darüber werde ich nicht streiten. Aber wenn ihr festhaltet an dem Begriff einer undenkenden Substanz oder eines Trägers von Ausdehnung, Bewegung und anderen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, dann finde ich es offenbar unmöglich, dass ein solches Ding existire, denn es ist ein voller Widerspruch, dass jene Eigenschaften in einer nicht percipirenden Substanz existiren oder durch eine solche getragen werden.

LXXVII. Aber, sagt ihr, mag es auch zuzugeben sein, dass es keinen nicht denkenden Träger von Ausdehnung und den anderen Qualitäten oder Accidentien gebe, die wir percipiren, so giebt es doch vielleicht eine gewisse träge nicht percipirende Substanz oder ein Substrat gewisser anderer Qualitäten, welche uns eben so unerkennbar sind, wie einem Blindgebornen die Farben, weil wir keinen auf sie eingerichteten Sinn haben.[87]) Hätten wir aber einen neuen Sinn, so würden wir dann wohl ebenso wenig an ihrer Existenz zweifeln, als ein Blinder, nachdem er sehend geworden ist, an der Existenz von Licht und Farben zweifelt. Ich antworte, erstens: wenn das, was ihr unter dem Worte Materie versteht, nur der unbekannte Träger unbekannter Qualitäten ist, so ist es gleichgültig, ob ein solches Ding existirt oder nicht, da es uns nichts angeht, und ich sehe nicht, welchen Nutzen eine Disputation über etwas, wovon wir nicht wissen, was, noch warum es sei, gewähren könne.

LXXVIII. Zweitens aber, hätten wir einen neuen Sinn, so könnte derselbe uns nur mit neuen Ideen oder Sinnesempfindungen versehen, und wir hätten dann den nämlichen Grund gegen ihre Existenz in einer nicht percipirenden Substanz, der bereits in Betreff der Gestalt, Bewegung, Farbe etc. vorgebracht worden ist. Qualitäten sind, wie gezeigt worden ist, nichts anderes, als Sinneswahrnehmungen oder Ideen, welche nur in einem Geiste existiren, der sie percipirt, und dies gilt nicht nur von den Ideen, die wir zur Zeit besitzen, sondern gleichermassen von allen möglichen Ideen, von welcher Art auch immer dieselben sein mögen.

LXXIX. Doch werdet ihr behaupten, wenn sich auch der Glaube an die Existenz der Materie auf keinen Grund stützen, wenn sich auch kein Zweck der Materie angeben und nichts durch sie erklären lasse, wenn selbst sich nicht der Sinn dieses Wortes begreifen lasse, so sei es doch kein Widerspruch, zu sagen, dass Materie existire und dass diese Materie eine Substanz im Allgemeinen oder eine Veranlassung von Ideen sei, obschon in der That der Fortgang zur Entwickelung dieser Meinung oder die Zustimmung zu irgend einer besonderen Erklärung jener Worte mit grossen Schwierigkeiten verbunden sein möge. Ich antworte: wenn Worte ohne Sinn gebraucht werden, dann

könnt ihr dieselben nach Belieben zusammenstellen, ohne Gefahr, in einen Widerspruch zu verfallen. Ihr dürft z. B. sagen, dass zweimal zwei gleich sieben sei, so lange ihr erklärt, dass ihr nicht die Worte dieses Satzes in ihrem üblichen Sinne nehmt, sondern als Zeichen für etwas, wovon ihr nicht wisst, was es sei. In derselben Art dürft ihr sagen, es gebe eine träge gedankenlose Substanz ohne Accidentien, welche die Veranlassung zu unseren Ideen sei. Wir werden durch den einen Satz gerade eben so sehr belehrt werden, wie durch den andern.

LXXX. Zuletzt werdet ihr sagen: wie aber, wenn wir die Behauptung, es existire eine materielle Substanz, aufgeben, und unter der Materie ein unbekanntes Etwas verstehen, das weder Substanz, noch Accidens, weder Geist noch Idee, träg, gedankenlos, urtheilbar, unbeweglich, unausgedehnt ist und an keinem Orte existirt? Denn, sagt ihr, was auch immer gegen Substanz oder Veranlassung oder irgend einen andern positiven oder Relationsbegriff von Materie eingewandt werden mag, findet gar keine Anwendung mehr, so lange diese negative Definition der Materie festgehalten wird. Ich antworte: ihr mögt, wenn euch das gut dünkt, das Wort Materie in dem nämlichen Sinne gebrauchen, worin Andere das Wort Nichts gebrauchen, so dass beide Worte nach eurer Redeweise mit einander vertauscht werden können. Denn dies scheint mir, nach allem, das Ergebniss dieser Definition zu sein; wenn ich mit Aufmerksamkeit die Theile derselben insgesammt oder einzeln betrachte, so finde ich nicht, dass dadurch irgend eine Wirkung auf meinen Geist gemacht würde, die verschieden wäre von der, welche das Wort Nichts hervorruft.

LXXXI. Vielleicht werdet ihr entgegnen, es liege in der vorstehenden Definition etwas, was einen ausreichenden Unterschied von dem Nichts begründe, nämlich die positive abstracte Idee der Wesenheit, des Seins oder der Existenz. In der That, ich erkenne an, dass die, welche sich die Fähigkeit zuschreiben, abstracte allgemeine Ideen zu bilden, so reden, als hätten sie eine solche Idee, welche, wie sie sagen, der abstracteste und allgemeinste von allen Begriffen ist, d. h. für mich der unbegreiflichste von allen. Ich sehe keinen Grund zu leugnen, dass es eine grosse Mannigfaltigkeit von Geistern verschiedenen Ranges und ver-

schiedener Befähigung gebe, die eine weit grössere Zahl von Kräften und weit umfassendere Kräfte besitzen, als die, welche der Urheber meines Seins mir verliehen hat. Und wollte ich mich anheischig machen, nach meinen eigenen geringen, eingeschränkten, nicht weit reichenden Perceptionsweisen zu bestimmen, was für Ideen die unerschöpfliche Macht des höchsten Geistes ihnen einpräge, so wäre dies gewiss die äusserste Thorheit und Anmaassung. Denn es kann, so weit ich darüber zu urtheilen vermag, unzählige Arten von Ideen oder Sinnesempfindungen geben, die eben so verschieden von einander und von allem, was ich percipirt habe, sind, wie Farben von Tönen. Wie sehr ich aber auch bereit bin, die Beschränktheit meiner Erkenntnisskraft in Betracht der endlosen Mannigfaltigkeit von Geistern und Ideen, welche möglicherweise existiren, anzuerkennen, so ist es doch, fürchte ich, ein völliger Widerspruch, dass irgend einer dieser Geister einen Begriff eines Seins oder einer Existenz haben könne, wobei von Geist und Idee, Percipiren und Percipirtwerden abstrahirt wäre. — Nun bleibt uns noch übrig, die Einwürfe zu erwägen, welche möglicherweise im Namen der Religion erhoben werden.

LXXXII. Es giebt Personen, welche dafür halten, dass, wenn schon zugegeben werden müsse, die aus der Vernunft entnommenen Argumente für die wirkliche Existenz von Körpern seien nicht beweiskräftig, doch die heilige Schrift über diesen Punkt so klar sei, dass dies zureiche, jeden guten Christen davon zu überzeugen, dass Körper in Wirklichkeit existiren und etwas mehr seien, als blosse Ideen, da ja in der Bibel unzählige Thatsachen erzählt werden, welche offenbar die Realität von Holz und Stein, Bergen und Flüssen, Städten und menschlichen Leibern voraussetzen. Hierauf antworte ich: dass keine Art von Schriften, seien es heilige oder profane, welche diese und derartige Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung gebrauchen oder doch so, dass ein Sinn darin liege, in die Gefahr komme, dass ihre Wahrheit durch unsere Lehre in Frage gestellt werde. Dass alle jene Dinge wirklich existiren, dass es Körper gebe, selbst körperliche Substanzen, falls dieses Wort im vulgären Sinne gebraucht wird, stimmt, wie bewiesen worden ist, mit unseren Principien zusammen, und der Unterschied zwischen Dingen

und Ideen, Realitäten und Chimären ist deutlich erklärt worden (Sect. XXIX. XXX. XXXIII. XXXVI. etc.). Und ich denke, dass weder das, was die Philosophen Materie nennen, noch die Existenz von Objecten ausserhalb des Geistes irgendwo in der Schrift erwähnt wird.

LXXXIII. Ferner, mag es äussere Dinge geben oder nicht, so wird doch allseitig anerkannt, dass der eigentliche Zweck der Worte darin besteht, unsere Begriffe zu bezeichnen, oder die Dinge nur so zu bezeichnen, wie sie uns bekannt und von uns aufgefasst seien. Hieraus folgt offenbar, dass in den oben dargelegten Sätzen nichts ist, was mit dem richtigen Gebrauch und der Bedeutung der Sprache nicht zusammen bestände und dass jede Ausdrucksweise, von welcher Art sie auch sei, sofern sie einen verständlichen Sinn hat, unangegriffen bleibt. Jedoch dies alles scheint nach dem, was früher schon auseinandergesetzt worden ist, so handgreiflich zu sein, dass es nicht nöthig ist, länger dabei zu verweilen.

LXXXIV. Doch es wird eingewandt werden, dass die Wunder zum mindesten viel von ihrer Wichtigkeit und Bedeutung durch unsere Principien verlieren. Was müssen wir von Mose's Stabe denken, wurde derselbe nicht wirklich in eine Schlange verwandelt, und fand nur ein Wechsel von Ideen in den Geistern der Zuschauer statt? Und darf man annehmen, dass unser Erlöser auf der Hochzeit zu Kana nicht mehr that, als auf Gesicht, Geruch und Geschmack der Gäste so einwirken, dass er in ihnen die Erscheinung oder Idee Wein erschuf? Das Nämliche kann von allen andern Wundern [88]) gesagt werden, die, den vorstehenden Principien zufolge, als ebenso viele Täuschungen oder Illusionen der Phantasie angesehen werden müssen. Hierauf antworte ich, dass der Stab in eine wirkliche Schlange und das Wasser in wirklichen Wein verwandelt wurde. Dass dies nicht im Mindesten dem, was ich anderswo gesagt habe, widerstreite, wird aus Section XXXIV und XXXV einleuchten. Aber dies, wie es um reell und imaginär stehe, ist schon so deutlich und vollständig erklärt, es ist so oft darauf Bezug genommen worden, und die aufgeworfenen Zweifel lassen sich so leicht lösen, dass es den Verstand des Lesers beleidigen hiesse, wenn an dieser Stelle die Erklärung auf's Neue vorgebracht werden sollte. [89]) Ich will nur bemerken, dass,

wenn bei Tisch alle Anwesenden Wein sehen und riechen und schmecken und trinken, und die Wirkungen desselben vorfinden, nach mir kein Zweifel an der Realität desselben bestehen kann, so dass im Grunde der die Realität der Wunder betreffende Zweifel nicht unsere, sondern nur die herrschenden Principien betrifft und folglich eher für als gegen das Gesagte spricht.

LXXXV. Nachdem wir mit den Einwürfen uns abgefunden haben, die ich in das hellste Licht zu stellen und denen ich alle mögliche Kraft und Stärke zu geben versuchte, gehen wir nun zunächst dazu fort, einen Blick auf die Consequenzen unserer Sätze zu werfen. Einige von diesen springen sofort in die Augen. Mehrere schwierige und dunkle Probleme, an welche ein Uebermaass von Speculation verschwendet worden ist, werden gänzlich aus der Philosophie verbannt. Kann eine körperliche Substanz empfinden? Ist die Materie in's Unendliche theilbar? Und wie wirkt sie auf den Geist? Mit diesen und ähnlichen Untersuchungen haben sich Philosophen zu allen Zeiten unablässig unterhalten. Da dieselben aber durch die Existenz der Materie bedingt sind, so können sie nach unseren Principien nicht mehr stattfinden. Es giebt sowohl in Betracht der Religion, als der Wissenschaften noch manche andere Vortheile, die leicht ein Jeder aus dem Vorstehenden entnehmen kann. Doch dies wird in dem Folgenden deutlicher werden.

LXXXVI. Aus den vorgetragenen Principien folgt, dass die menschliche Erkenntniss naturgemäss in zwei Hauptklassen eingetheilt werden kann, nämlich in die Erkenntniss von Ideen und die von Geistern. Von einer jeden derselben werde ich ordnungsgemäss handeln. Was zuerst die Ideen oder undenkenden Dinge betrifft, so ist unsere Erkenntniss derselben sehr verdunkelt und verwirrt und wir sind zu sehr gefährlichen Irrthümern verleitet worden durch die Voraussetzung einer zweifachen Existenz der Sinnesobjecte, einer intelligibeln in dem Geiste und einer realen ausserhalb des Geistes,[90]) wobei angenommen wurde, dass undenkende Dinge eine natürliche Existenz an sich selbst hätten, die verschieden wäre von ihrem Percipirtwerden durch Geister. Dies, was, wenn ich mich nicht ganz täusche, als eine durchaus grundlose und ungereimte Vorstellung erwiesen worden ist, ist der gerade

Weg zum Scepticismus; denn so lange man dafür hielt, dass reale Dinge ausserhalb des Geistes existiren, und dass der Erkenntniss derselben nur in so weit Realität zukomme, als sie realen Dingen conform sei, musste folgen, dass es uns nicht gewiss sein könne, dass wir irgend eine reale Erkenntniss überhaupt besitzen. Denn wie kann erkannt werden, dass die Dinge, welche percipirt werden, jenen andern conform seien, welche nicht percipirt werden oder ausserhalb des Geistes existiren? [91])

LXXXVII. Farbe, Gestalt, Bewegung, Ausdehnung etc. sind, sofern wir sie nur als eben so viele sinnliche Wahrnehmungen in dem Geiste betrachten, vollkommen bekannt, da nichts in ihnen ist, was nicht percipirt würde. Werden sie aber als Merkmale oder Bilder betrachtet, die in Beziehung stehen zu Dingen oder Urbildern, welche ausserhalb des Geistes existiren, dann verfallen wir Alle in Scepticismus. Wir sehen nur die Erscheinungen und nicht die realen Qualitäten der Dinge. Was Ausdehnung, Figur oder Bewegung irgend eines Dinges wirklich und absolut oder an sich seien, ist uns unmöglich zu erkennen; wir erkennen nur das Verhältniss oder die Beziehung, worin sie zu unseren Sinnen stehen. Während die Dinge unverändert bleiben, wechseln unsere Ideen, und welche von diesen die wirklich in dem Dinge existirende wahre Qualität repräsentiren, oder ob irgend welche derselben überhaupt diese repräsentiren, ist eine uns nicht erreichbare Erkenntniss, so dass, so weit wir darüber zu urtheilen vermögen, alles, was wir sehen, hören und fühlen, ein blosses Phantom und eine eitle Chimäre sein und nicht im mindesten mit den wirklichen Dingen, welche in rerum natura existiren, übereinstimmen mag. Alle diese Anzweifelung folgt aus der Voraussetzung, dass ein Unterschied zwischen Dingen und Ideen bestehe, und dass die ersteren ein Bestehen ausserhalb des Geistes oder unwahrgenommen haben. Es wäre leicht, ausführlich über dieses Thema zu handeln und zu zeigen, wie die von den Sceptikern zu allen Zeiten vorgebrachten Argumente von der Voraussetzung äusserer Objecte abhangen.

LXXXVIII. So lange wir undenkenden Dingen eine wirkliche Existenz zuschreiben, welche von ihrem Percipirtwerden verschieden sei, ist es uns nicht bloss unmöglich, mit Evidenz die Natur irgend eines wirklichen

undenkenden Dinges zu erkennen, sondern auch nur dies, dass ein solches existire. Daher geschieht es, dass wir gewisse Philosophen ihren Sinnen misstrauen und an der Existenz von Himmel und Erde, von jeglichem Ding, das sie sehen und fühlen, selbst von ihrem eigenen Körper zweifeln sehen. Und nach all' ihrer mühvollen Gedankenarbeit sind sie genöthigt einzugestehen, dass wir gar keine an sich selbst evidente oder durch einen Beweis gesicherte Erkenntniss von der Existenz sinnlicher Dinge zu erlangen vermögen. Aber alle diese Ungewissheit, die so sehr den Geist irre führt und verwirrt und die Philosophie lächerlich macht in den Augen der Welt, verschwindet, wenn wir einen Sinn mit unseren Worten verknüpfen und uns nicht selbst durch die Termini absolut, äusserlich, existiren und ähnliche täuschen, welche etwas bezeichnen, wovon wir nicht wissen, was es ist. Ich kann ebensowohl an meinem eigenen Sein zweifeln, wie an dem Sein jener Dinge, die ich thatsächlich durch den Sinn wahrnehme, da es ein offenbarer Widerspruch wäre, dass irgend ein sinnliches Ding unmittelbar durch das Gesicht oder Getast wahrgenommen werde und doch gleichzeitig keine wirkliche Existenz habe, da die wirkliche Existenz eines undenkenden Dinges gerade in seinem Percipirtwerden besteht.

LXXXIX. Nichts scheint von grösserer Wichtigkeit zur Begründung eines festen Systems gesunder und echter Erkenntniss zu sein, die probehaltig gegenüber den Angriffen des Scepticismus befunden werde, als das Ausgehen von einer bestimmten Erklärung, was verstanden werde unter Ding, Realität, Existenz, denn vergeblich werden wir über die reelle Existenz von Dingen disputiren oder irgend etwas darüber zu wissen behaupten, so lange wir nicht den Sinn dieser Worte festgestellt haben. Ding oder Seiendes ist der allgemeinste aller Namen; darunter fallen zwei völlig von einander verschiedene und heterogene Klassen, welche nichts mit einander gemein haben, nämlich Geister und Ideen. Die ersteren sind thätige, untheilbare Substanzen, die anderen träge, vergängliche, abhängige Dinge, die nicht an sich existiren, sondern getragen sind von oder existiren in Geistern oder spirituellen Substanzen. Wir erkennen unsere eigene Existenz durch ein inneres Wahrnehmen (einen inneren Sinn) oder „Reflection“ und die Existenz anderer

Geister durch Denken. Man darf sagen, dass wir in einem gewissen Sinn eine Kenntniss oder Vorstellung von unserm eigenen Gemüthe, von Geistern und activen Dingen haben, wovon wir nicht Ideen im strengen Sinne besitzen. In gleicher Art kennen wir Beziehungen zwischen Dingen oder Ideen und haben eine Vorstellung von diesen Beziehungen, welche von den auf einander bezogenen Dingen oder Ideen verschieden sind, sofern die letzteren von uns percipirt werden können, ohne dass wir die ersteren percipiren. Mir scheint, dass Ideen, Geister und Beziehungen in allen ihren Arten den Gegenstand der menschlichen Erkenntniss und das, wovon geredet wird, ausmachen, und dass der Ausdruck Idee nur uneigentlich in einem so weiten Sinne gebraucht werden könne, dass er zur Bezeichnung von allem diene, was wir erkennen, oder wovon wir irgend eine Vorstellung (notion) haben.

XC. Ideen, welche den Sinnen eingeprägt sind, sind wirkliche Dinge oder existiren wirklich; dies leugnen wir nicht; aber wir leugnen, dass sie ausserhalb der Geister, welche sie percipiren, selbständig bestehen, oder dass sie Abbilder von Urbildern seien, welche ausserhalb des Geistes existiren, da das wirkliche Sein einer Sinneswahrnehmung oder Idee in ihrem Percipirtwerden besteht und eine Idee nur einer Idee ähnlich sein kann. Ferner mögen die durch die Sinne percipirten Dinge äussere genannt werden mit Rücksicht auf ihren Ursprung, sofern sie nicht von innen her, durch den Geist selbst, erzeugt, sondern durch einen Geist, der von dem sie percipirenden verschieden ist, diesem eingeprägt werden. Ebenso mögen sinnlich wahrnehmbare Objecte noch in einem andern Sinne ausserhalb des Geistes befindlich genannt werden, nämlich, wenn sie in irgend einem andern Geiste existiren. So können, wenn ich meine Augen schliesse, die Dinge, welche ich sah, noch existiren, aber sie müssen dann in einem andern Geiste existiren.

XCI. Es wäre ein Missverständniss, wenn man annähme, das hier Gesagte thue im Mindesten der Realität der Dinge Eintrag. Nach der herrschenden Doctrin wird anerkannt, dass Ausdehnung, Bewegung, mit Einem Wort, alle sinnlichen Qualitäten eines Trägers bedürfen, da sie nicht für sich selbst subsistiren können. Dass aber die sinnlich percipirten Objecte nur Combinationen von solchen

Qualitäten seien und demgemäss nicht für sich subsistiren können, wird zugegeben. In so weit stimmen Alle miteinander überein. Wenn wir also negiren, dass die sinnlich percipirten Dinge eine von einer Substanz oder einem Träger, worin sie existiren, unabhängige Existenz haben, [92]) so entziehen wir nichts der herrschenden Annahme ihrer Realität und machen uns in diesem Betracht keiner Neuerung schuldig. Die ganze Differenz liegt darin, dass nach uns die undenkenden sinnlich percipirten Dinge keine von ihrem Percipirtwerden verschiedene Existenz haben, und dass sie demgemäss in keiner andern Substanz existiren können, als in jenen unausgedehnten untheilbaren Substanzen oder Geistern, welche handeln und denken und sie percipiren, wogegen die Philosophen in der Regel annehmen, dass die sensiblen Qualitäten in einer trägen, ausgedehnten, nicht percipirenden Substanz, welche sie Materie nennen, existiren, in einer Substanz, der sie eine natürliche selbständige Existenz ausserhalb aller denkenden Wesen zuschreiben, welche verschieden sei von dem Percipirtwerden durch einen Geist, welcher es auch sein möge, selbst durch den ewigen Geist des Schöpfers, in dem sie nur Ideen der von ihm geschaffenen körperlichen Substanzen voraussetzen, wenn anders sie überhaupt das Geschaffensein dieser Substanzen zugeben.

XCII. Denn wie wir gezeigt haben, dass die Lehre von der Materie oder körperlichen Substanz die Hauptstütze und Säule des Scepticismus gewesen ist, ebenso sind auch aus dem nämlichen Grunde alle jene unfrommen Systeme des Atheismus und der Religionsverwerfung hervorgegangen. Ja, es ist als so schwierig erschienen zu begreifen, dass Materie aus Nichts geschaffen sei, dass selbst die berühmtesten derjenigen alten Philosophen, die das Sein eines Gottes annahmen, die Materie für ungeschaffen und gleich ewig mit ihm gehalten haben. Wie sehr die materielle Substanz den Atheisten aller Zeiten werth gewesen ist, bedarf nicht der Erwähnung. Alle ihre monströsen Systeme stehen in einer so offenbaren und nothwendigen Abhängigkeit von ihr, dass, ist dieser Eckstein einmal weggenommen, das ganze Gebäude nothwendig zusammenstürzen muss, so sehr, dass sich nicht länger der Zeitaufwand lohnen wird, eine besondere Betrachtung auf die Ab-

surditäten einer jeden nichtswürdigen Secte von Atheisten zu richten.

XCIII. Dass unfromme und weltlich gesinnte Personen leicht auf solche Systeme fallen, welche ihre Neigungen begünstigen, indem sie die Annahme einer immateriellen Substanz verspotten und voraussetzen, die Seele sei theilbar und dem Untergang ebensowohl, wie der Körper unterworfen, Systeme, die alle Freiheit, Intelligenz und Absicht aus der Bildung der Dinge ausschliessen und statt dessen eine von selbst existirende, stupide, nicht denkende Substanz zur Wurzel und zum Ursprung aller Dinge machen, dass sie auf solche horchen, die eine Vorsehung oder Aufsicht eines höheren Geistes auf die Dinge der Welt leugnen und die ganze Reihe der Ereignisse entweder einem blinden Zufall oder einer verhängnissvollen Nothwendigkeit zuschreiben, die aus der Einwirkung der Körper aufeinander entspringe, — das alles ist sehr natürlich. Und wenn andererseits Männer von besseren Principien bemerken, dass die Feinde der Religion ein so grosses Gewicht auf eine nicht denkende Materie legen, und dass sie alle so viele Mühe und Kunst aufwenden, alles auf dieselbe zu reduciren, so sollte ich denken, jene müssten sich freuen, ihre Gegner ihres mächtigen Halts beraubt und aus jener einzigen Festung vertrieben zu sehen, ausserhalb welcher die Epikureer, Hobbisten und ähnlich Denkende [93]) auch nicht einmal den Schatten eines Vorwands haben, sondern über sie auf's Einfachste und Leichteste der Sieg errungen wird.

XCIV. Die Existenz einer Materie oder unwahrgenommener Körper ist nicht nur die Hauptstütze der Atheisten und Fatalisten gewesen, sondern auf dem nämlichen Princip ruht ebenso auch der Götzendienst in allen seinen mannigfachen Formen. Möchten die Menschen nur erwägen, dass Sonne, Mond und Sterne und alle anderen Sinnesobjecte nur eben so viele Wahrnehmungen in ihren Geistern seien, die keine andere Existenz als ihr blosses Percipirtwerden haben, so würden sie gewiss nicht niederfallen und ihre eigenen Ideen anbeten, sondern vielmehr ihre Huldigung jenem ewigen unsichtbaren Geiste darbringen, der alle Dinge hervorbringt und erhält.

XCV. Das nämliche ungereimte Princip hat, indem er sich mit den Artikeln unsers Glaubens mischte, Christen

nicht geringe Schwierigkeiten verursacht. Wie viele Zweifel und Einwürfe sind nicht z. B. in Betreff der Wiederauferstehung von Socinianern und Anderen erhoben worden! Aber hangen nicht die plausibelsten derselben von der Voraussetzung ab, dass ein Körper der nämliche genannt werde nicht in Betracht seiner Form oder dessen, was durch die Sinne percipirt wird, sondern der materiellen Substanz, welche unter mancherlei Formen die nämliche bleibe? Wird diese materielle Substanz hinweggenommen, um deren Identität der ganze Streit sich dreht, und wird unter Körper verstanden, was jede schlichte gewöhnliche Person unter diesem Worte versteht, nämlich das unmittelbar Gesehene und Gefühlte, was nur eine Verbindung von sinnlichen Eigenschaften ist, so reduciren sich jene unbeantwortbaren Einwürfe auf nichts.

XCVI. Ist einmal die Materie aus der Natur ausgetrieben, so nimmt sie mit sich fort so manche skeptische und unfromme Vorstellungen, solch' eine unglaubliche Zahl von Streitigkeiten und verwirrenden Fragen, die sowohl für Theologen als Philosophen Dornen gewesen sind und den Menschen so viele fruchtlose Arbeit gemacht haben, dass, wenn die Gründe, die wir dagegen aufgestellt haben, nicht beweiskräftig gefunden werden (was sie meines Erachtens doch offenbar sind), ich doch dessen gewiss bin, dass alle Freunde der Erkenntniss, des Friedens und der Religion Grund haben zu wünschen, sie wären es.

XCVII. Neben der vermeintlichen äusseren Existenz der Sinnesobjecte ist eine andere reiche Quelle von Irrthümern und Schwierigkeiten in Betreff der Ideenerkenntniss die Lehre von abstracten Ideen, wie dieselbe in der Einleitung auseinandergesetzt worden ist. Die einfachsten Dinge von der Welt, mit denen wir auf's Genaueste vertraut sind, und die wir vollkommen kennen, erscheinen, wenn sie in einer abstracten Weise betrachtet werden, auf eine seltsame Art schwierig und unbegreiflich. Zeit, Raum und Bewegung sind, wenn sie im Einzelnen oder concret genommen werden, einem Jeden bekannt; sind sie aber durch den Kopf eines Metaphysikers gegangen, so werden sie zu abstract und fein, um von Menschen mit gewöhnlicher Auffassungskraft verstanden zu werden. Sagt euerm Diener, er solle euch zu einer gewissen Zeit an einem gewissen Orte erwarten, so wird er sich nicht mit einer

Ueberlegung aufhalten, was mit diesen Worten gemeint sei; er findet nicht die mindeste Schwierigkeit darin, sich die einzelne Zeit und den Ort vorzustellen oder die Bewegung, durch welche er sich dorthin zu begeben hat. Wird aber Zeit mit Ausschluss aller jener einzelnen Handlungen und Ideen, die Abwechselung in den Tag bringen, bloss als Fortsetzung der Existenz oder Dauer in abstracto genommen, dann wird es vielleicht auch einem Philosophen Mühe machen den Sinn zu erfassen.

XCVIII. Jedesmal, wenn ich versucht habe, eine einfache, von der Ideenfolge in meinem Geist abstrahirte Idee der Zeit[94]) zu bilden, die gleichmässig verfliesse, und an der alle Dinge Theil haben, habe ich mich in unauflösbare Schwierigkeiten verwickelt und verloren. Ich habe überhaupt keinen Begriff von ihr, und höre nur Andere sagen, sie sei in's Unendliche theilbar, und so über sie reden, dass ich zu wunderlichen Gedanken über meine Existenz veranlasst werde, da diese Lehre ihrem Bekenner durchaus die Nothwendigkeit auferlegt zu denken, entweder, dass er unzählige Zeitalter hindurch ohne einen Gedanken fortdauere, oder andererseits, dass er in einem jeden Augenblick seines Lebens vernichtet werde, was doch beides gleich ungereimt zu sein scheint. Da also die Zeit nichts ist, wenn wir absehen von der Ideenfolge in unserm Geist, so folgt, dass die Dauer eines endlichen Geistes nach der Zahl der Ideen oder der Handlungen abgeschätzt werden muss, die einander in eben diesem Geiste oder Gemüthe folgen. Hieraus ist eine offenbare Consequenz, dass die Seele immer denkt, und in der That wird ein Jeder, der in seinen Gedanken oder durch Abstraction die Existenz eines Geistes von dessen Denken abzusondern unternimmt, den Versuch, wie ich glaube, nicht leicht finden.

XCIX. Ebenso verlieren wir, wenn wir versuchen, Ausdehnung und Bewegung von allen andern Eigenschaften abzulösen und für sich zu betrachten, dieselben aus dem Gesicht und verfallen in sehr ausschweifende Meinungen, was die Folge einer zweifachen Abstraction ist, indem erstens vorausgesetzt wird, dass z. B. die Ausdehnung sich von allen anderen sinnlichen Eigenschaften abtrennen lasse, und zweitens, dass das Sein (die Entität) der Ausdehnung sich vor ihrem Percipirtwerden durch Abstraction sondern

lasse. Aber ein Jeder, der nachdenken und Sorge tragen will zu verstehen, was er sagt, wird, wenn ich nicht irre, anerkennen, dass alle sinnlichen Qualitäten gleichermaassen Sinnesempfindungen und alle gleichermaassen real sind, dass, wo Ausdehnung ist, auch Farbe ist, d. h. in seinem Geiste, und dass ihre Urbilder nur in einem andern Geiste existiren können, und dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nichts anderes als verbundene, gemischte oder (wenn man so sagen darf) zusammengewachsene (concrete) Sinnesempfindungen sind, von welchen allen keiner eine unpercipirte Existenz zugeschrieben werden darf.

C. Was es heisse, Jemand sei glücklich, oder ein Object sei gut, mag ein Jeder zu wissen glauben. Aber auf die Bildung einer abstracten Idee von Glück, die von aller einzelnen Lust abgelöst wäre, oder von Güte, die von jeglichem Ding, das gut ist, abgesondert wäre, können Wenige Anspruch machen. Ebenso kann Jemand gerecht und tugendhaft sein, ohne genaue Ideen von Gerechtigkeit und Tugend zu besitzen. Die Meinung, dass diese und ähnliche Worte für allgemeine Begriffe stehen, welche von allen einzelnen Personen und Handlungen abstrahirt seien, scheint die Sittenlehre schwierig und das Studium derselben für die Menschen minder nützlich gemacht zu haben. Und in der That hat die Lehre von der Abstraction nicht wenig dazu beigetragen, den nützlichsten Theil der Wissenschaft zu schädigen.[95])

CI. Die beiden grossen Abtheilungen theoretischer Wissenschaft, die auf sinnlich gegebene Ideen und deren Relationen gehen, sind Naturbetrachtung (natural philosophy) und Mathematik. In Bezug auf jede derselben will ich Einiges bemerken, und zwar zuerst in Bezug auf die Naturbetrachtung. Auf diesem Gebiete triumphiren die Skeptiker. Der ganze Vorrath von Argumenten, welche sie vorbringen, um unsere Fähigkeiten herabzusetzen und die Menschen als unwissend und schwach erscheinen zu lassen, ist besonders aus der Grundannahme geflossen, dass wir in Betreff der wahren und wirklichen Natur der Dinge von einer unbesiegbaren Blindheit seien. Dies urgiren sie und lieben es sich darüber zu verbreiten. Wir werden, sagen sie, auf eine klägliche Weise von unseren Sinnen irre geführt und getäuscht mit der blossen Aussen-

seite und Erscheinung der Dinge. Das wirkliche Wesen, die inneren Eigenschaften, und die Einrichtung eines jeden, auch des geringsten Objects ist unserm Blick verborgen; es ist etwas in jedem Wassertropfen, in jedem Sandkorn, das zu ergründen oder zu begreifen die Kraft des menschlichen Verstandes übersteigt. Es ist aber aus dem Nachgewiesenen offenbar, dass all diese Klage grundlos ist, und dass wir nur unter dem Einfluss falscher Principien zu dem Grade des Misstrauens gegen unsere Sinne gelangen, dass wir glauben, wir wüssten nichts von den Dingen, die wir vollkommen begreifen.

CII. Uns selbst als unwissend über die Natur der Dinge zu bekennen, dazu liegt eine grosse Verleitung in der herrschenden Meinung, dass jegliches Ding in sich die Ursache seiner Eigenschaften trage, oder dass in einem jeden Dinge ein inneres Wesen sei, welches die Quelle seiner unterscheidbaren Eigenschaften bilde, und wovon diese abhängig seien.[96]) Einige haben sich anheischig gemacht, Rechenschaft von den Erscheinungen durch verborgene Qualitäten zu geben, die aber schliesslich meistens in mechanische Ursachen aufgelöst worden sind, d. h. in Figur, Bewegung, Gewicht und derartige Qualitäten unwahrnehmbarer Theilchen, während doch in Wahrheit es keine andere thätige oder wirkende Ursache giebt, als Geist, da es offenbar ist, dass Bewegung ebensowohl, wie alle anderen Ideen, durchaus träg ist (s. Section XXV). Daher muss der Versuch, die Hervorbringung von Farben oder Tönen durch Figur, Bewegung, Grösse und Aehnliches zu erklären, nothwendigerweise eine vergebliche Arbeit sein. Und demgemäss sehen wir, dass die hierauf abzielenden Versuche durchaus nicht befriedigen. Dies mag im Allgemeinen über jene Bezeichnung einer Idee oder Eigenschaft als der Ursache einer andern gesagt sein. Ich brauche nicht zu sagen, wie viele Hypothesen und Speculationen durch diese Lehre wegfallen, und wie sehr das Naturstudium durch dieselbe vereinfacht wird.

CIII. Das grosse mechanische Princip, welches jetzt in Ansehen steht, ist die Attraction. Dass ein Stein zur Erde fällt oder die See zum Monde hin anschwillt, mag Einigen hierdurch zureichend erklärt zu sein scheinen. Aber wie sind wir denn aufgeklärt, wenn uns gesagt wird, dies geschehe durch Anziehung? Zeigt dieses Wort die

Weise des Strebens an, und bedeutet es, dass die Annäherung durch einen gegenseitigen Zug der Körper erfolge, und nicht dadurch, dass sie zu einander hin gestossen oder gedrängt werden? Aber es ist nichts über die Weise oder Thätigkeit festgestellt, und diese kann vielleicht (so viel wir wissen) mit gleicher Wahrheit als Impuls oder Fortstossung, wie als Anziehung bezeichnet werden.[97]) Ferner sehen wir, dass die Theile des Stahls fest an einander haften, und auch dies wird durch die Attraction erklärt; aber in diesem Falle, wie in den übrigen, finde ich nicht, dass irgend etwas Weiteres, als der Erfolg selbst bezeichnet sei; die Art und Weise der Thätigkeit, wodurch derselbe hervorgebracht wird, oder die Ursache, welche ihn hervorbringt, wird dadurch auch nicht einmal muthmasslich bestimmt.

CIV. In der That können wir, wenn wir einen Blick auf die verschiedenen Phänomene werfen und sie miteinander vergleichen, einige Aehnlichkeit und Uebereinstimmung zwischen ihnen finden. Z. B. in dem Fall eines Steines auf den Boden, in der Erhebung der See gegen den Mond hin, in der Cohäsion und Krystallisation ist etwas Aehnliches, nämlich eine Vereinigung oder gegenseitige Annäherung von Körpern, so dass eine jede von diesen oder den ähnlichen Erscheinungen demjenigen nicht befremdlich oder überraschend sein mag, der genau die Naturwirkungen beobachtet und miteinander verglichen hat; denn dafür wird nur dasjenige gehalten, was ungewöhnlich oder ein für sich dastehendes und ausserhalb des gewöhnlichen Verlaufs unserer Beobachtung liegendes Ding ist. Dass Körper zum Mittelpunkte der Erde hin streben, wird nicht für etwas Seltsames gehalten, weil es etwas ist, das wir in einem jedeu Augenblick unseres Lebens beobachten. Dass sie aber eine gleiche Gravitation zum Mondmittelpunkte hin haben, wird den meisten Menschen als wunderlich und unerklärbar erscheinen, weil es nur bei der Ebbe und Fluth beobachtet wird. Aber ein Naturforscher, dessen Gedanken einen grösseren Kreis von Naturvorgängen umfassen, hat eine gewisse Aehnlichkeit unter himmlischen und irdischen Erscheinungen beobachtet, welche bekundet, dass unzählige Körper eine Tendenz haben, sich einander zu nähern; diese bezeichnet er durch den allgemeinen Namen Attraction und glaubt nun, dass von allem, was daraus

zurückgeführt werden kann, eine genügende Rechenschaft gegeben sei. So erklärt er die Ebbe und Fluth durch das Angezogenwerden der Erdkugel zum Monde hin, welches ihm nicht als wunderlich oder gesetzlos erscheint, sondern nur als ein einzelnes Beispiel einer allgemeinen Regel oder eines Naturgesetzes.

CV. Wenn wir demgemäss den Unterschied, der zwischen Naturforschern und Andern hinsichtlich ihrer Erkenntniss der Erscheinungen besteht, näher in's Auge fassen, so werden wir finden, dass derselbe nicht in einer genaueren Kenntniss der wirkenden Ursache, welche die Erscheinungen hervorbringt, besteht, denn diese kann nur der Wille eines Geistes sein, sondern nur in einer grösseren Breite der Auffassung, wodurch Aehnlichkeiten, Harmonien, Uebereinstimmungen in den Naturwerken entdeckt und die einzelnen Erscheinungen erklärt, d. h. auf allgemeine Regeln zurückgeführt werden (s. Section LXII), welche Regeln, gegründet auf die in der Hervorbringung der natürlichen Wirkungen beobachtete Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit, dem Geiste höchst erfreulich sind und von ihm gesucht werden, und zwar darum, weil sie unsern Blick über das hinaus, was gegenwärtig und uns nahe ist, erweitern und uns befähigen, sehr wahrscheinliche Vermuthungen über Dinge aufzustellen, die in sehr weiten zeitlichen und räumlichen Entfernungen sich ereignet haben mögen, ebenso wie Zukünftiges vorauszusagen, und diese Art von Hinstreben zur Allwissenheit wird von dem Geiste sehr geliebt.

CVI. Aber wir sollten vorsichtig bei solcher Forschung verfahren; denn wir sind geneigt, zu grosses Gewicht auf Analogien zu legen und zum Nachtheil der Wahrheit jenem ungestümen Drange des Geistes nachzugeben, seine Kenntnisse zu allgemeinen Theoremen zu erweitern. So sind z. B. Einige sofort geneigt, Gravitation oder gegenseitige Anziehung, weil dieselbe sich in vielen Fällen zeigt, für allgemein auszugeben und anzunehmen, dass das Anziehen und das Angezogenwerden durch jeden andern Körper eine wesentliche Eigenschaft sei, die allen Körpern, welche es auch seien, innewohne. Wogegen es doch scheint, dass die Fixsterne kein solches Zueinanderstreben haben,[98]) und so weit ist jene Gravitation davon entfernt, den Körpern wesentlich

zu sein, dass in einigen Fällen ein gerade entgegengesetztes Princip sich zu bekunden scheint, wie in dem Wachsen der Pflanzen nach oben und in der Elasticität der Luft.[69]) Es ist nichts Nothwendiges oder Wesentliches in dem Vorgang, sondern dieser hängt gänzlich von dem Willen des herrschenden Geistes ab, der verursacht, dass gewisse Körper sich fest zusammenschliessen oder zu einander hinstreben gemäss verschiedenen Gesetzen, während er andere in einer fixirten Entfernung hält, und einigen giebt er eine völlig entgegengesetzte Tendenz, auseinander zu fliehen, gerade wie er es passend findet.

CVII. Nach dem Vorstehenden dürfen wir, denke ich, folgende Schlüsse ziehen: 1) Es ist klar, dass die Philosophen sich selbst fruchtlos täuschen, wenn sie eine natürliche wirkende Ursache suchen, die von einer Seele oder einem Geist verschieden sei. 2) In Anbetracht dessen, dass die gesammte Schöpfung das Werk eines weisen und guten wirkenden Wesens ist, sollte es als Aufgabe der Forscher gelten, ihre Gedanken (im Gegensatz zu dem, was Einige fordern) auf die Zweckursachen der Dinge zu richten, und ich muss gestehen, dass ich keinen Grund sehe, warum eine Aufzeigung der verschiedenen Zwecke, zu welchen Naturobjecte bestimmt sind, und denen gemäss sie uranfänglich mit unaussprechlicher Weisheit eingerichtet worden sind, nicht für eine gute Weise, Rechenschaft über sie zu geben, gelten solle, die eines Forschers durchaus würdig sei. 3) Aus dem Obigen kann kein Grund entnommen werden, warum fernerhin nicht die Naturgeschichte studirt und Beobachtungen und Versuche gemacht werden sollten; dass aber diese den Menschen zum Nutzen gereichen und uns befähigen, Schlüsse zu ziehen, ist nicht das Ergebniss irgend welcher unveränderlichen Eigenschaften, oder Beziehungen zwischen den Dingen selbst, sondern allein der göttlichen Güte und Freundlichkeit gegen die Menschen in der Leitung der Welt (s. Section XXX. und XXXI). 4) Durch eine sorgsame Beobachtung der in unsern Gesichtskreis fallenden Erscheinungen können wir die allgemeinen Gesetze der Natur erkennen und aus ihnen die anderen Erscheinungen herleiten, ich sage nicht als nothwendig erweisen (deduciren, nicht demonstriren); denn alle Herleitungen (Deductionen) dieser Art sind abhängig von von der Voraussetzung, dass der Urheber der

Natur stets gleichmässig handle unter beständiger Beobachtung jener Regeln, die wir für Principien ansehen, und das können wir doch nicht mit Sicherheit wissen.

CVIII. Die, welche allgemeine Regeln aus den Erscheinungen entnehmen und hernach die Erscheinungen aus diesen Regeln ableiten, scheinen vielmehr Zeichen, als Ursachen zu betrachten. Jemand kann natürliche Zeichen wohl verstehen, ohne ihre Analogie zu kennen oder sagen zu können, nach was für einem Gesetz ein Ding so oder anders sei. Und gleich wie es sehr wohl möglich ist, incorrect zu schreiben durch eine zu strenge Befolgung allgemeiner grammatischer Regeln, so ist es bei Schlüssen aus allgemeinen Naturgesetzen nicht unmöglich, durch zu weite Ausdehnung der Analogie zu irren.

CIX. Wie bei dem Lesen anderer Bücher ein weiser Mann seine Gedanken vielmehr auf den Sinn richten und denselben sich zu Nutzen zu machen streben, als dieselben zu grammatischen Bemerkungen über die Sprache verwenden wird, so scheint es bei der Lesung des Buchs der Natur unter der Würde des Geistes zu sein, allzusehr nach Exactheit in der Zurückführung jeder einzelnen Erscheinung auf allgemeine Gesetze oder in dem Nachweis, wie sie aus denselben folge, zu streben. Wir sollten uns edlere Ziele stecken, unsern Geist erfrischen und erheben durch einen Blick auf die Schönheit, Ordnung, Fülle und Mannigfaltigkeit der Naturobjecte, dann durch richtig hierauf gebaute Schlüsse unsere Begriffe von der Grösse, Weisheit und Güte des Schöpfers erweitern, und zuletzt die verschiedenen Theile der Schöpfung, so weit dies bei uns steht, den Zwecken dienstbar machen, zu welchen sie bestimmt sind, nämlich Gottes Ehre und Erhaltung und Schmückung des Lebens für uns und unsere Mitgeschöpfe. [100])

CX. Dass den besten Aufschluss über die vorhin erwähnte naturwissenschaftliche Erkenntniss der Regelmässigkeit in den Erscheinungen ein gewisser berühmter Tractat über die Mechanik [101]) gewähre, wird man zweifellos anerkennen. In der Einleitung dieses mit Recht bewunderten Tractats werden Zeit, Raum und Bewegung eingetheilt in die absolute und relative, wahre und anscheinende, mathematische und vulgäre; diese Unterscheidung setzt, wie ihr Verfasser dies ausführlich erklärt, voraus, dass jene Grössen eine Existenz ausserhalb des Geistes haben, und dass sie

gewöhnlich in Beziehung zu den sinnlichen Dingen betrachtet werden, zu welchen sie jedoch ihrer eigenen Natur nach überhaupt keine Beziehung haben.

CXI. Was die Zeit betrifft, wie sie hier in einem absoluten oder abstracten Sinne genommen wird, als die Dauer oder Beharrung der Existenz der Dinge, so habe ich nichts dem hinzuzufügen, was hierüber schon Section XCVII und XCVIII gesagt worden ist. Uebrigens hält dieser berühmte Schriftsteller dafür, es gebe einen absoluten Raum, der, als nicht durch die Sinne percipirbar, an sich gleichförmig und unbeweglich bleibe, und einen relativen Raum, der das Maas des absoluten sei; dieser relative Raum sei beweglich und bestimmt durch seine Lage in Rücksicht der sinnlich wahrnehmbaren Körper, werde aber gewöhnlich für den unbeweglichen Raum genommen. Den Ort definirt er als den Theil des Raumes, den ein Körper einnehme. Ebenso, wie der Raum theils absolut, theils relativ sei, sei dies auch der Ort. Absolute Bewegung ist der Uebergang eines Körpers aus einem absoluten Ort an einen andern absoluten Ort, relative Bewegung der Uebergang aus einem relativen Ort an einen andern. [102]) Da die Theile des absoluten Raumes nicht in die Sinneswahrnehmung fallen, so sind wir genöthigt, statt ihrer ihre sinnfälligen Maasse zu gebrauchen, und somit Ort und Bewegung mit Rücksicht auf Körper zu bestimmen, welche wir als unbeweglich betrachten. Aber es wird gesagt, wir müssen in philosophischen Betrachtungen von unseren Sinnen abstrahiren, weil es sein kann, dass keiner von den Körpern, die zu ruhen scheinen, wirklich ruht, und dass das nämliche Ding, welches relativ in Bewegung ist, in Wirklichkeit ruht. Ebenso kann ein und derselbe Körper in relativer Ruhe und Bewegung oder selbst gleichzeitig in entgegengesetzter relativer Bewegung sein, jenachdem sein Ort verschieden bestimmt wird. Alle diese Vieldeutigkeit wird in den anscheinenden Bewegungen gefunden, aber durchaus nicht in der wahren oder absoluten Bewegung, welche demgemäss allein in der Philosophie betrachtet werden sollte. Die wahre Bewegung, wird uns gesagt, ist von den anscheinenden oder relativen Bewegungen durch folgende Eigenschaften zu unterscheiden. 1) In der wahren oder absoluten Bewegung nehmen alle die Theile, welche die nämliche Lage in Beziehung auf das Ganze behalten,

an den Bewegungen des Ganzen Theil. 2) Wird der Ort bewegt, so bewegt sich auch das darin Befindliche, so dass ein Körper, der sich an einem Orte bewegt, welcher selbst in Bewegung ist, an der Bewegung seines Ortes Theil nimmt. 3) Wahre Bewegung wird niemals anders erzeugt oder abgeändert, als durch eine auf den Körper selbst einwirkende Kraft. 4) Wahre Bewegung wird stets geändert durch eine auf den bewegten Körper einwirkende Kraft. 5) In einer nur relativen kreisförmigen Bewegung ist keine Centrifugalkraft, die jedoch in der wahren oder absoluten Bewegung der Quantität der Bewegung proportional ist.

CXII. Aber ungeachtet dessen, was hier gesagt worden ist, scheint mir keine Bewegung eine andere, als eine relative, sein zu können, so dass wir, um uns Bewegung vorzustellen, uns zum Mindesten zwei Körper vorstellen müssen, deren Abstand oder gegenseitige Lage sich ändert. Hiernach könnte, wenn überhaupt nur Ein Körper existirte, dieser unmöglich in Bewegung sein. Dies scheint einleuchtend zu sein, sofern die Idee, die ich von Bewegung habe, nothwendig eine Beziehung in sich schliesst.

CXIII. Aber obschon es bei jeglicher Bewegung nothwendig ist, mehr als Einen Körper zu denken, so kann es doch geschehen, dass nur Einer bewegt ist, nämlich der, auf welchen die Kraft wirkt, die den Wechsel des Abstandes verursacht, oder, mit anderen Worten, der, auf welchen die Thätigkeit gerichtet ist. Denn wenn gleich Einige die relative Bewegung so definiren, dass darunter die Aenderung des Abstandes eines Körpers von irgend einem andern Körper zu verstehen sei, mag die Kraft oder Thätigkeit, welche diese Aenderung bewirkt, auf ihn gerichtet worden sein oder nicht: so scheint es doch, dass, da die relative Bewegung diejenige ist, welche sinnlich percipirt und bei den gewöhnlichen Vorgängen im Leben beobachtet wird, Jedermann, der gesunden Menschenverstand hat, ebensowohl, wie der beste Philosoph wisse, was sie sei; nun frage ich einen jeden Beliebigen, ob nach dem Sinne, worin er Bewegung nimmt, die Steine, über die er schreitet, wenn er durch die Strassen geht, bewegt genannt werden können, weil sie ihren Abstand von seinen Füssen ändern? Mir scheint, dass, obwohl Bewegung

eine Beziehung eines Dinges auf ein anderes in sich schliesst, doch nicht nothwendig sei, dass jede veränderte Beziehung Bewegung genannt werde. Wie ein Mensch über etwas denken kann, was selbst nicht denkt, so kann ein Körper zu einem andern Körper hin oder von demselben weg sich bewegen, ohne dass doch darum der letztere selbst in Bewegung ist.

CXIV. Wenn der Ort auf verschiedene Weise bestimmt wird, so ändert sich die auf ihn bezügliche Bewegung. Von einem Menschen, der in einem Schiffe ist, kann man sagen, er ruhe in Bezug auf die Seiten des Fahrzeugs und bewege sich doch in Bezug auf das Land, oder er könne sich ostwärts in dem einen und westwärts in dem andern Betracht bewegen: Im gemeinen Leben denken die Menschen niemals über die Erde hinaus, um den Ort irgend eines Körpers zu bestimmen; was in Bezug auf die Erde ruht, wird als absolut ruhend angesehen. Aber Forscher, die einen grösseren Gedankenkreis umfassen und richtigere Begriffe von dem Ganzen der Dinge haben, entdecken, dass auch die Erde selbst in Bewegung ist. In der Absicht also, ihre Gedanken zu fixiren, scheinen sie die körperliche Welt als begrenzt zu denken und deren äusserste unbewegte Grenze oder ihre Hülse als den Ort sich vorzustellen, wonach sie wahre Bewegungen abschätzen. Prüfen wir unsere eigenen Begriffe, so werden wir, denke ich, finden, dass alle die absolute Bewegung, von der wir uns eine Idee bilden können, im Grunde nichts anderes ist, als in dieser Art bestimmte relative Bewegung. Denn wie schon bemerkt worden ist, absolute Bewegung ist, wenn man alle Beziehung auf Aeusseres ausschliesst, undenkbar, und auf diese Art relativer Bewegung passen, wie man, wenn ich nicht irre, finden wird, alle die oben erwähnten Eigenschaften, Ursachen und Wirkungen, welche man der absoluten Bewegung zuschreibt. Was das über die Centrifugalkraft Gesagte betrifft, dass dieselbe nicht bei relativer Kreisbewegung vorkomme, so sehe ich nicht, wie dies aus dem Experiment folge, welches zum Beweise beigebracht worden ist. Siehe Philosophiae naturalis principia mathematica, im Schol. zu Defin. VIII. Denn das Wasser in dem Gefässe [103]) hat zu der Zeit, wo ihm die grösste relative Bewegung zugeschrieben wird, meiner

Meinung nach gar keine Bewegung, wie aus der vorigen Section hervorgeht.

CXV. Denn um einen Körper bewegt zu nennen, ist erforderlich: 1) dass derselbe seinen Abstand oder seine Lage in Beziehung auf einen andern Körper ändere, 2) dass die diese Aenderung veranlassende Kraft oder Thätigkeit auf ihn gerichtet sei. Bleibt eine dieser beiden Bedingungen unerfüllt, so entspricht es, denke ich, nicht der gewöhnlichen Auffassung, noch auch dem Sprachgebrauch, einen Körper bewegt zu nennen. Ich gebe zwar zu, dass es uns möglich ist, einen Körper, den wir seinen Abstand von einem andern ändern sehen, als bewegt zu denken, obschon keine Kraft auf ihn gerichtet ist (in welchem Sinne anscheinende Bewegung vorhanden sein mag); dann aber geschieht dies darum, weil die Kraft, welche den Abstandswechsel verursacht, von uns vorgestellt wird als gerichtet oder bezogen auf den Körper, den wir als bewegt denken, was in der That zeigt, dass wir des Irrthums fähig sind, ein Ding, welches unbewegt ist, sei in Bewegung; das ist alles, was sich folgern lässt.

CXVI. Aus dem Gesagten folgt, dass die philosophische Betrachtung der Bewegung nicht das Dasein eines absoluten Raumes involvirt, der verschieden wäre von dem durch die Sinne percipirten und auf Körper bezüglichen Raume; dass dieser letztere nicht ausserhalb des Geistes existiren kann, ist klar vermöge derselben Principien, welche das Gleiche von allen anderen Sinnesobjecten beweisen. Und vielleicht werden wir bei genauer Untersuchung finden, dass wir nicht einmal eine Idee eines reinen Raumes mit Ausschluss aller Körper bilden können. Ich muss bekennen, dass mir dies als unmöglich erscheint, weil diese Idee höchst abstract wäre. Rufe ich eine Bewegung in einem Theile meines Körpers hervor und lässt sich dieselbe frei oder ohne Widerstand vollziehen, so sage ich, es ist dort Raum; finde ich aber einen Widerstand, so sage ich, es sei dort ein Körper, und in dem Maasse, wie der Widerstand gegen die Bewegung geringer oder grösser ist, sage ich, der Raum sei mehr oder weniger frei. Es muss also, wenn ich von freiem oder leerem Raume spreche, nicht vorausgesetzt werden, das Wort Raum stehe für eine Idee, die von Körper und Be-

wegung gesondert oder ohne diese denkbar wäre. Freilich sind wir geneigt zu glauben, dass jedes Nomen substantivum eine bestimmte Idee vertrete, die von allen anderen gesondert werden könne, was unzählige Irrthümer veranlasst hat. Wenn ich also annehme, die ganze Welt werde vernichtet ausser meinem eigenen Körper, so sage ich, es bleibe noch der blosse Raum; hiermit ist nichts anderes gemeint, als dass ich es als möglich denke, dass die Glieder meines Leibes nach allen Seiten hin ohne den geringsten Widerstand sich bewegen; wäre aber auch noch mein Leib vernichtet, dann könnte keine Bewegung und folglich kein Raum sein. Vielleicht glauben Einige, der Gesichtssinn liefere ihnen die Idee des blossen Raumes; aber es geht aus dem, was wir anderweitig gezeigt haben, klar hervor, dass die Ideen Raum und Entfernung nicht durch diesen Sinn erlangt werden. Siehe den Versuch über das Sehen.

CXVII. Das hier Vorgetragene scheint alle jene Disputationen und jene Bedenken aufzuheben, die unter den Gelehrten in Betreff der Natur des leeren Raumes sich erhoben haben. Der Hauptvortheil aber, der daraus hervorgeht, besteht darin, dass wir von jenem gefährlichen Dilemma befreit werden, in welches Einige, die ihre Gedanken auf diesen Gegenstand gerichtet haben, sich selbst verstrickt glauben, nämlich entweder annehmen zu müssen, dass der reale Raum Gott sei, oder andernfalls, dass es etwas von Gott Verschiedenes gebe, das ewig, ungeschaffen, unendlich, untheilbar, unveränderlich sei; und beide Vorstellungen scheinen doch verderblich und ungereimt zu sein. Es ist gewiss, dass nicht wenige Theologen ebensowohl, wie Philosophen von grossem Ansehen aus der Schwierigkeit, welche sie darin fanden, Grenzen des Raums oder Vernichtung des Raumes zu denken, den Schluss gezogen haben, derselbe müsse göttlich sein. In jüngster Zeit haben Einige sich besonders bemüht, zu zeigen, dass dies nicht im Widerstreit zu den unmittheilbaren Attributen Gottes stehe. Wie sehr auch diese Lehre der Würde der göttlichen Natur widerstreiten mag, so sehe ich doch nicht, wie wir von ihr loskommen können, so lange wir den herrschenden Meinungen anhangen.

CXVIII. So viel über Naturphilosophie; wir wenden uns nun zu einigen Untersuchungen, welche den andern

Hauptzweig theoretischer Erkenntniss, nämlich die Mathematik betreffen. Wie sehr diese auch wegen ihrer Klarheit und der Sicherheit der Beweisführung gepriesen werden mag, die schwerlich auf irgend einem andern Gebiete wiedergefunden wird, so kann sie dennoch nicht für durchaus frei von Irrthümern gehalten werden, sofern in ihren Principien ein versteckter Irrthum sitzt, der den Vertretern dieser Wissenschaft mit den anderen Menschen gemeinsam ist. Obwohl die Mathematiker ihre Theoreme aus sehr einleuchtenden Fundamentalsätzen ableiten, so gehen doch ihre Principien nicht über die Betrachtung der Quantität hinaus, und sie steigen nicht auf bis zu einer Betrachtung jener die Schranken der Einzelwissenschaften überschreitenden (transscendentalen) Grundsätze, welche auf eine jede der Einzelwissenschaften Einfluss haben; jede von diesen, die Mathematik nicht ausgenommen, muss demgemäss von Irrthümern, die in diesen Grundsätzen liegen, mitbetroffen werden. Wir leugnen nicht, dass die von den Mathematikern aufgestellten Principien wahr seien, und dass ihre Weise der Ableitung aus jenen Principien klar und unanfechtbar sei. Wir halten aber dafür, es gebe gewisse irrthümliche allgemeine Sätze, die weiter reichen, als das Object der Mathematik, und die aus diesem Grunde in dieser Wissenschaft durchgängig nur stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich erwähnt werden; wir glauben, dass die üblen Wirkungen jener verborgenen ungeprüften Irrthümer durch alle Zweige der Mathematik hindurch sich erstrecken. Um deutlich zu reden: wir vermuthen, die Mathematiker seien ebensowohl, wie andere Menschen, an den Irrthümern betheiligt, welche aus der Lehre herfliessen, dass es abstracte allgemeine Ideen gebe, und dass Objecte ausserhalb des Geistes existiren.

CXIX. Man hat dafür gehalten, die Arithmetik habe zu ihrem Object abstracte Zahlideen. Die Eigenschaften und gegenseitigen Verhältnisse abstracter Zahlen zu verstehen, wird für keinen geringen Theil theoretischer Erkenntniss gehalten. Die Meinung, dass den Zahlen in abstracto ein reines, durch den Verstand erkennbares Wesen zukomme, hat sie in Ansehen bei solchen Philosophen gesetzt, welche eine ungewöhnliche Feinheit und Erhebung des Denkens sich zum Ziele gesetzt zu haben scheinen. Der grösste Werth ward den nichtigsten Zahlenspeculationen

zugeschrieben, von denen sich keine nützliche Anwendung machen lässt, sondern die nur zur Ergetzung dienen, und Einige gingen in Folge davon so weit, von hohen Mysterien zu träumen, die in den Zahlen lägen, und mittelst derselben die Naturobjecte erklären zu wollen. Wenn wir aber unsere eigenen Gedanken durchforschen und das oben Gesagte erwägen, so werden wir wohl jene hohen Gedankenflüge und Abstractionen gering achten und alle Untersuchungen über Zahlen nur als eben so viele mühvolle Spielereien (difficiles nugae) betrachten, so weit sie nicht der Praxis dienen und den Vortheil des Lebens befördern.[104])

CXX. Die Einheit in abstracto haben wir oben in Section XIII betrachtet; daraus und aus dem in der Einleitung Gesagten folgt offenbar, dass es gar keine solche Idee giebt. Da aber die Zahl als eine Zusammenfassung von Einheiten definirt wird, so dürfen wir schliessen, dass, wenn es nichts Derartiges, wie Einheit oder Eins in abstracto giebt, es keine abstracten Zahlideen gebe, welche durch die Zahlworte und Ziffern bezeichnet werden. Werden also die Theorien in der Arithmetik von den Worten und Ziffern durch Abstraction abgesondert, wie gleicherweise auch von aller praktischen Anwendung und auch von den einzelnen gezählten Objecten, so darf man annehmen, dass sie ganz gegenstandslos seien. Hieraus ergiebt sich, wie durchaus die Wissenschaft von den Zahlen der Anwendung zu dienen hat, und wie nüchtern und tändelnd sie wird, wenn man sie als etwas rein Theoretisches betrachtet.

CXXI. Da es jedoch Einige giebt, die, getäuscht durch den glänzenden Schein der Entdeckung abstracter Wahrheiten, ihre Zeit an arithmetische Theoreme und Probleme verschwenden, welche gar keinen Nutzen bringen, so wird es nicht unangemessen sein, eine vollständigere Betrachtung anzustellen und das Täuschende jenes Scheines aufzudecken; es wird dieses ganz offenbar werden, wenn wir einen Blick auf die Arithmetik in ihrer Kindheit werfen und beobachten, was es war, das ursprünglich die Menschen zum Studium dieser Wissenschaft führte und auf welches Ziel sie dabei ihr Streben richteten. Es ist eine naturgemässe Annahme, dass die Menschen zuerst zur Unterstützung des Gedächtnisses und Hülfe beim Zusammen-

zählen Gebrauch von Rechenmarken gemacht haben, oder beim Schreiben von einzelnen Strichen, Punkten oder Aehnlichem, wovon ein Jedes bestimmt war eine Einheit zu bezeichnen, d. h. ein gewisses einzelnes Ding irgend welcher Art, das sie mit andern zusammenzuzählen hatten. Später erfanden sie die kürzere Weise, ein einzelnes Zeichen mehrere Striche oder Punkte vertreten zu lassen. Zuletzt kamen die arabischen oder indischen Zahlzeichen in Gebrauch, wobei durch Wiederholung einiger wenigen Züge oder Figuren und durch Aenderung der Bedeutung eines jeden Zeichens nach der Stelle, die es einnimmt, alle Zahlen auf's angemessenste ausgedrückt werden können; dies scheint vermöge einer Nachahmung der Sprache geschehen zu sein, so dass sich eine genaue Aehnlichkeit zwischen der Bezeichnung durch Ziffern und durch Worte beobachten lässt, indem die neun einfachen Zahlzeichen den neun ersten Zahlworten entsprechen und die Stellen in der Zahlbezeichnung der Benennung als Zehner, Hunderte etc. in den Zahlworten. Gemäss jenen Bedingungen des einfachen Werthes und des Stellenwerthes der Ziffern wurden Methoden ersonnen, aus den gegebenen Ziffern oder Zeichen der Theile zu finden, was für Ziffern und wie gestellte Ziffern geeignet seien, das Ganze zu bezeichnen und umgekehrt. Nachdem man die gesuchten Ziffern gefunden und beobachtet hat, dass die nämliche Regel oder Analogie durchgängig gelte, ist es leicht, sie in Worte zu fassen, und so wird die Zahl vollständig bekannt. Denn die Zahl irgend welcher einzelnen Dinge heisst dann bekannt, wenn wir das Zahlwort oder die Zahlzeichen (in ihrer richtigen Stellung) kennen, welche gemäss der feststehenden Analogie denselben zugehören. Denn wenn diese Zeichen bekannt sind, so können wir durch die arithmetischen Operationen die Zeichen irgend eines Theiles der einzelnen durch sie bezeichneten Summen kennen lernen, und indem wir so in Zeichen rechnen, können wir, zufolge der zwischen ihnen und der bestimmten Menge von Dingen, von welchen jedes als eine Einheit gilt, zu Stande gebrachten Verbindung die Geschicklichkeit erlangen, richtig zu summiren, zu theilen und Verhältnisse zu bilden, welche auf die Dinge selbst Anwendung finden, die wir der Rechnung zu unterwerfen beabsichtigen.

CXXII. In der Arithmetik werden demnach nicht

Dinge, sondern Zeichen betrachtet, welche jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern darum, weil sie uns zeigen, wie in Bezug auf die Dinge zu verfahren sei, und wie über diese richtig zu verfügen sei, der Untersuchung unterworfen werden. Nun geschieht es hier ebenso, wie wir dies oben (Sect. XIX der Einleitung) in Bezug auf die Worte im Allgemeinen bemerkt haben, dass man dafür hält, abstracte Ideen würden durch Zahlworte oder Zahlzeichen bezeichnet, indem sie in unserm Geiste nicht Ideen von einzelnen Dingen anregen. Ich will jetzt nicht eine speciellere Untersuchung hierüber führen, sondern nur bemerken, dass aus dem Gesagten klar ist, dass das, was man als abstracte Wahrheiten und Theoreme über Zahlen ansieht, in Wahrheit auf kein Object geht, das von den einzelnen zählbaren Dingen verschieden wäre, daneben bloss auf Namen und Ziffern, die ursprünglich in keinem andern Sinne betrachtet wurden, als sofern sie Zeichen sind oder geeignet, auf eine angemessene Weise alle einzelnen Dinge zu bezeichnen, welche man zu zählen nöthig hatte. Hieraus folgt, dass, sie um ihrer selbst willen zu studiren, eben so weise sein und einem ebenso guten Zwecke dienen würde, wie wenn Jemand mit Vernachlässigung des rechten Gebrauchs oder der ursprünglichen Absicht und Aufgabe der Sprache seine Zeit auf eine unschickliche Kritik über Worte oder auf Erwägungen und Streitfragen, die nur Worte betreffen, verwenden wollte. [105])

CXXIII. Von den Zahlen gehen wir in unserer Betrachtung zur Ausdehnung fort, die als relative das Object der Geometrie ist. Die unendliche Theilbarkeit endlicher Ausdehnung wird zwar nicht ausdrücklich als Axiom oder als Theorem in den Elementen dieser Wissenschaft ausgesprochen, wird aber in ihr überall vorausgesetzt, und man denkt, sie stehe in einer so untrennbaren und wesentlichen Verbindung mit den geometrischen Principien und Demonstrationen, dass die Mathematiker sie niemals in Zweifel ziehen oder irgend eine Untersuchung darauf richten. Da diese Vorstellung die Quelle aller jener ergetzlichen geometrischen Paradoxien ist, welche in so schroffem Widerstreit zu dem schlichten Menschenverstande stehen, und die ein noch nicht durch Gelehrsamkeit von dem geraden Wege abgelenkter Geist nur mit so vielem Widerstreben in sich aufnimmt, so ist sie der Hauptanlass zu all' jener

misslichen äussersten Subtilität, welche das mathematische Studium so schwierig und abstossend macht. Können wir also zeigen, dass keine endliche Ausdehnung unendlich viele Theile enthält oder in's Unendliche theilbar ist, so folgt, dass hierdurch sofort die geometrische Wissenschaft von einer Menge von Schwierigkeiten und Widersprüchen befreit werden wird, welche stets der menschlichen Vernunft zum Vorwurf gereicht haben, und dass zugleich die Aneignung dieser Wissenschaft weniger Zeit und Mühe kosten wird, als bisher.

CXXIV. Jede einzelne begrenzte Ausdehnung, welche ein Object unseres Denkens werden kann, ist eine Idee, die nur in dem Geiste existiren kann, und demgemäss muss jeder Theil derselben percipirt werden. Wenn ich also nicht unzählig viele Theile in irgend einer begrenzten Ausdehnung, die ich betrachte, percipiren kann, so ist gewiss, dass sie nicht darin enthalten sind; es ist aber offenbar, dass ich nicht unzählig viele Theile in irgend einer einzelnen Linie, Fläche oder einem Körper unterscheiden kann, mag ich diese Gebilde sinnlich wahrnehmen oder sie mir in meinem Geiste vorstellen; hieraus schliesse ich, dass dieselben darin nicht enthalten sind. Nichts kann mir klarer sein, als dass die Ausdehnungen, die ich betrachte, nichts anderes, als meine eigenen Ideen sind, und es ist nicht weniger klar, dass ich die Ideen, die ich habe, nicht in eine unendliche Zahl anderer Ideen auflösen kann, d. h. dass sie nicht in's Unendliche theilbar sind. Wenn unter endlicher Ausdehnung etwas von einer endlichen Idee Verschiedenes gemeint ist, so erkläre ich; dass ich nicht weiss, was das ist, und dass ich demgemäss nichts davon behaupten, noch auch negiren kann.[106]) Wenn aber die Termini Ausdehnung, Theile und ähnliche in einem verständlichen Sinne genommen werden, d. h. wenn sie Ideen bezeichnen, dann ist es ein so offenbarer Widerspruch, zu sagen, eine endliche Grösse oder Ausdehnung bestehe aus unendlich vielen Theilen, dass ein Jeder auf den ersten Blick anerkennt, dass es ein solcher sei.[107]) Und es ist eben so unmöglich, dass jener Aussage jemals irgend ein denkendes Wesen beistimme, wenn dasselbe nicht durch geringe und allmälige Uebergänge dahin gebracht worden ist, wie dass ein eben erst bekehrter Heide an das Wunder der Transsubstantiation glaube. Alte und einge-

wurzelte Vorurtheile erlangen oft die Geltung von Principien, und solche Sätze, die einmal die Kraft und das Ansehen eines Princips erlangt haben, gelten nicht nur selbst, sondern mit ihnen zugleich auch das, was sich aus ihnen ableiten lässt, für erhaben über alle Prüfung. Keine Ungereimtheit ist so gross, dass nicht der Geist auf diese Weise bereit gemacht werden könnte, sie hinzunehmen.

CXXV. Wer das Vorurtheil hegt, dass abstracte allgemeine Ideen existiren, der kann auch die Annahme billigen, dass (was auch immer von den sinnlichen Ideen gelten möge) die Ausdehnung in abstracto in's Unendliche theilbar sei, und wer dafür hält, dass die Sinnesobjecte ausserhalb des Geistes existiren, wird vielleicht auf Grund hiervon zu dem Zugeständniss gebracht werden, dass eine Linie, die nur einen Zoll lang ist, unzählig viele Theile enthalten könne, welche wirklich existiren, obwohl sie zu klein seien, um unterschieden zu werden. Diese Irrthümer sind im Geist der Geometer ebensowohl eingewurzelt, wie in dem Geiste anderer Menschen, und haben den gleichen Einfluss auf ihre Erwägungen, und es wäre nicht schwer zu zeigen, wie darauf die geometrischen Argumente beruhen, auf welche die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung gestützt wird. Für jetzt wollen wir nur im Allgemeinen bemerken, warum alle Mathematiker diese Lehre so sehr lieben und mit solcher Zähigkeit an ihr festhalten.

CXXVI. Es ist an einer andern Stelle (Sect. XV der Einleitung) bemerkt worden, dass die geometrischen Sätze und Beweise allgemeine Ideen betreffen; es ist dort erklärt worden, in welchem Sinne dies zu verstehen sei, nämlich, dass die einzelnen Linien und Figuren in der Zeichnung so betrachtet werden, dass sie unzählige andere von verschiedener Grösse vertreten, oder mit andern Worten: der Geometer betrachtet sie mit Abstraction von ihrer Grösse, was nicht in sich schliesst, dass er eine abstracte Idee bilde, sondern nur, dass er sich nicht darum kümmere, welches die einzelne Grösse sei, ob eine bedeutende oder geringe, sondern dieselbe als etwas für die Beweisführung Gleichgültiges ansieht; hieraus folgt, dass von einer in der Zeichnung enthaltenen Linie, obschon dieselbe nur einen Zoll lang ist, so gesprochen werden muss, als ob dieselbe zehn-

tausend Theile enthielte, weil sie nicht an sich, sondern als allgemein betrachtet wird; allgemein aber ist sie nur in ihrer Bedeutung, wonach sie unzählige Linien vertritt, die grösser sind, als sie selbst, in welchen zehntausend und mehr Theile unterschieden werden können, obschon sie selbst nicht mehr, als einen Zoll lang sein mag. Demgemäss werden die Eigenschaften der bezeichneten Linien (nach einer sehr üblichen Redeweise) auf das Zeichen übertragen und durch Missverständniss so betrachtet, als ob sie diesem nach seiner eigenen Natur angehörten.

CXXVII. Da keine Zahl von Theilen so gross ist, dass es nicht eine Linie geben könnte, die deren noch mehrere enthielte, so wird gesagt, die Linie von einem Zoll enthalte so viele Theile, dass deren Zahl jede angebbare Zahl überschreite; dies ist wahr, nicht von jener Linie an sich, sondern nur von dem durch sie Bezeichneten. Hält man aber in seinem Denken diese Unterscheidung nicht fest, so kommt man unvermerkt zu dem Glauben, dass die kleine einzelne auf Papier gezeichnete Linie in sich selbst unzählig viele Theile habe. Es giebt nichts derartiges, wie den zehntausendsten Theil eines Zolles, wohl aber einer Meile oder des Erddurchmessers, welche durch jenen Zoll bezeichnet werden können. Wenn ich also ein Dreieck auf's Papier zeichne und eine Seite z. B., die nicht über einen Zoll lang ist, als Radius nehme, so betrachte ich diesen als getheilt in zehntausend oder in hunderttausend Theile oder mehr. Denn obwohl der zehntausendste Theil jener Linie an sich betrachtet ganz und gar nichts ist und demgemäss ohne irgend einen Irrthum oder Nachtheil vernachlässigt werden kann, so folgt doch aus der Betrachtung dieser Linien als blosser Zeichen für grössere Quantitäten, deren zehntausendster Theil sehr beträchtlich sein kann, dass, um beträchtliche Irrthümer in der Anwendung zu vermeiden, der Radius als eine Linie von zehntausend oder mehr Theilen genommen werden muss.

CXXVIII. Aus dem Gesagten ist klar, warum wir, wenn ein Satz allgemein anwendbar werden soll, von den auf das Papier hingezeichneten Linien so sprechen müssen, als ob dieselben Theile enthielten, welche sie in Wirklichkeit nicht enthalten. Thun wir dies, so werden wir doch bei genauer Prüfung wohl finden, dass wir dabei nicht einen Zoll selbst als bestehend aus tausend Theilen oder

als zerlegbar in tausend Theile betrachten können, sondern nur eine gewisse andere Linie, die weit grösser ist, als ein Zoll, und durch diesen repräsentirt wird, und dass wir, wenn wir sagen, eine Linie sei in's Unendliche theilbar, eine unendlich grosse Linie meinen müssen. In dem Erwähnten scheint die Hauptursache zu liegen, warum man die Voraussetzung der unendlichen Theilbarkeit endlicher Ausdehnung in der Geometrie für erforderlich gehalten hat.

CXXIX. Die vielen aus dieser Voraussetzung hervorgehenden Ungereimtheiten und Widersprüche hätten, sollte man denken, als ebensoviele Beweise gegen dieselbe gelten sollen. Aber ich weiss nicht, nach was für einer Logik man annimmt, dass Beweise a posteriori [108]) gegen Sätze, die das Unendliche betreffen, nicht zulässig seien. Als ob es nicht sogar für einen unendlichen Geist unmöglich wäre, Widersprüche mit einander zu vereinigen, oder als ob etwas Ungereimtes und Widersprechendes in einer nothwendigen Verbindung mit der Wahrheit stehen oder aus ihr herfliessen könnte. Vielmehr wird ein Jeder, der die Schwäche dieses Vorgebens erkennt, denken, dass es ersonnen ward der Trägheit des Geistes zu Gefallen, der sich lieber bei einem gemächlichen Zweifel beruhigt, als dass er die Mühe auf sich nähme, jene Voraussetzungen, die er stets als wahr angenommen hat, einer strengen Prüfung zu unterwerfen.

CXXX. In der jüngsten Zeit [109]) sind die Speculationen über unendliche Grössen so weit getrieben worden und haben so seltsame Vorstellungen erzeugt, dass dadurch nicht geringe Zweifel und Disputationen unter den Geometern der Gegenwart veranlasst worden sind. Einige derselben, die in hohem Ansehen stehen, begnügen sich nicht mit der Behauptung, dass endliche Linien in eine unendliche Zahl von Theilen zerlegt werden können, sondern behaupten ferner noch, dass ein jeder dieser unendlich kleinen Theile selbst wieder in eine unendliche Zahl anderer Theile oder unendlich kleiner Grössen zweiter Ordnung zerlegbar sei und so fort in infinitum. Diese, sage ich, behaupten, es gebe unendlich kleine Theile unendlich kleiner Theile unendlich kleiner Grössen, ohne dass jemals ein Ende erreicht werde, so dass nach ihnen ein Zoll nicht nur eine unendliche Zahl von Theilen enthält, sondern eine Unendlichkeit einer Unendlichkeit einer Un-

endlichkeit von Theilen, in's Unendliche hin. Andere halten dafür, dass alle Ordnungen von Infinitesimalgrössen unterhalb der ersten gar nichts seien, indem sie die Annahme mit gutem Grunde für absurd halten, dass es irgend eine positive Quantität oder eine Theilgrösse einer Ausdehnung gebe, welche, obschon unendlich vervielfacht, niemals der kleinsten gegebenen Ausdehnung gleich werden könne. [110]) Und doch scheint es andererseits nicht weniger absurd, anzunehmen, dass das Quadrat, der Cubus oder eine andere Potenz einer positiven realen Basis selbst gar nichts sei, was diejenigen behaupten müssen, welche Infinitesimalgrössen der ersten Ordnung, aber keine der höheren Ordnungen annehmen.

CXXXI. Haben wir also nicht Recht, zu folgern, dass sie beide im Unrecht seien, und dass es in der That nichts Derartiges gebe, wie unendlich kleine Theile oder eine unendliche Zahl von Theilen, die in einer endlichen Grösse enthalten seien? Aber ihr werdet sagen, wenn diese Lehre gälte, so würden die Grundlagen der Geometrie zerstört werden, und die grossen Männer, welche diese Wissenschaft zu einer so erstaunlichen Höhe gebracht haben, hätten ein Luftschloss gebaut. Hierauf kann entgegnet werden, dass alles, was in der Geometrie nützlich ist und dem menschlichen Leben Förderung gewährt, doch gesichert und durch unsere Principien unerschüttert bleibt. Diese Wissenschaft wird, als eine praktische betrachtet, eher Vortheil aus dem Gesagten ziehen, als irgend eine Schädigung zu befürchten haben. Dies aber in das rechte Licht zu stellen, mag die Aufgabe einer besondern Untersuchung sein. Mag übrigens folgen, dass einige der verwickeltsten und subtilsten Theile der theoretischen Mathematik wegfallen werden ohne irgend eine Benachtheiligung der Wahrheit, so sehe ich doch nicht, was für einen Schaden die Menschheit davon haben werde. Im Gegentheil, es wäre sehr zu wünschen, dass Männer von grossen Fähigkeiten und ausdauerndem Fleiss ihre Gedanken von jenen Ergetzungen ablenkten und dieselben dem Studium solcher Dinge zuwendeten, die den Angelegenheiten des Lebens näher liegen oder mehr directen Einfluss auf die Sitten haben.

CXXXII. Wenn man sagt, dass einige unzweifelhaft wahre Sätze durch Methoden, wobei von dem Unendlichen

Anwendung gemacht worden ist, entdeckt worden seien, und dass dies nicht möglich gewesen wäre, wenn die Existenz desselben einen Widerspruch in sich schlösse, so antworte ich, dass bei einer eindringenden Untersuchung nicht gefunden werden wird, dass in irgend einem Falle unendlich kleine Theile endlicher Linien gedacht oder angewandt werden müssen oder auch nur Quantitäten, die geringer wären, als das sinnlich wahrnehmbare Minimum; ja es wird einleuchten, dass dies auch in der That niemals geschehe, da es unmöglich ist.

CXXXIII. Aus dem Gesagten geht klar hervor, dass sehr zahlreiche und folgenschwere Irrthümer aus jenen falschen Principien hervorgegangen sind, die wir in den vorstehenden Theilen dieser Abhandlung bekämpft haben. Zugleich erweisen sich die denselben entgegengesetzten Annahmen als die fruchtreichsten Principien, aus welchen unzählige Consequenzen hervorgehen, die der wahren Philosophie ebensowohl, wie der Religion höchst vortheilhaft sind. Insbesondere ist gezeigt worden, dass die Materie oder die absolute Existenz körperlicher Objecte dasjenige sei, worin die erklärtesten und verderblichsten Feinde aller menschlichen oder göttlichen Erkenntniss immer ihre Hauptstütze gesucht und worauf sie ihr Vertrauen gesetzt haben. Und fürwahr, wenn durch Unterscheidung der wirklichen Existenz nicht denkender Dinge von ihrem Erkanntwerden und durch die Annahme, dass sie eine Subsistenz an sich selbst ausserhalb der Seelen oder Geister haben, kein einziges Ding in der Natur erklärt wird, sondern im Gegentheil eine grosse Zahl unlösbarer Schwierigkeiten entsteht; wenn die Voraussetzung dass es Materie gebe, bloss eine prekäre ist, da sie sich nicht auch nur auf einen einzigen Grund stützt; wenn ihre Consequenzen nicht das Licht der Prüfung und freien Forschung ertragen, sondern sich durch die dunkle und unbestimmte Behauptung der Unbegreiflichkeit des Unendlichen decken; wenn zugleich die Beseitigung dieser Materie nicht die geringste üble Folge nach sich zieht, wenn dieselbe nicht einmal in der Welt vermisst wird, sondern jegliches Ding eben so leicht, ja leichter ohne sie sich begreifen lässt; wenn endlich sowohl Skeptiker, als Atheisten durch die Voraussetzung, dass es nur Geister und Ideen gebe, für immer zum Schweigen gebracht werden, und diese Ansicht sowohl der Vernunft, als

der Religion gemäss ist: dann, denke ich, sollte man erwarten, dass dieselbe gebilligt und entschieden festgehalten werde, möchte sie auch nur als eine Hypothese aufgestellt und die Existenz der Materie als möglich zugegeben worden sein, während wir doch, wie ich glaube, deutlich gezeigt haben, dass dieselbe nicht möglich ist.

CXXXIV. Es ist wahr, dass zufolge der obigen Principien verschiedene Disputationen und Speculationen, die für nicht unwesentliche Theile der Gelehrsamkeit gehalten werden, als nutzlos wegfallen. Wie sehr dies aber auch gegen unsere Principien diejenigen einnehmen mag, welche schon sehr in Studien jener Art sich vertieft und grosse Fortschritte in denselben gemacht haben, so wird doch, hoffen wir, von Anderen nicht ein berechtigter Grund zur Verwerfung der hier dargelegten Principien und Sätze darin gefunden werden, dass dieselben die Mühe des Studiums vermindern und die menschlichen Wissenschaften klarer, übersichtlicher und zugänglicher machen, als sie zuvor waren.

CXXXV. Nach Erledigung dessen, was wir über die Erkenntniss von Ideen zu sagen beabsichtigten, haben wir, der oben aufgestellten Disposition zufolge, zunächst von Geistern zu handeln; die Erkenntniss, welche die Menschen von denselben haben, ist wohl nicht so mangelhaft, wie man gewöhnlich annimmt. Als Hauptgrund für die Ansicht, dass wir die Natur der Geister nicht kennen, wird angeführt, dass wir keine Idee davon haben. Aber es sollte doch fürwahr nicht als ein Mangel des menschlichen Verstandes angesehen werden, dass derselbe nicht die Idee Geist percipirt, wenn es offenbar unmöglich ist, dass es eine solche Idee gebe; dies aber ist, wenn ich nicht irre, in Section XXVII bewiesen worden, wozu ich hier noch füge, dass gezeigt worden ist, ein Geist sei die einzige Substanz oder der Träger, worin die nichtdenkenden Dinge oder Ideen existiren können, und dass es offenbar eine ungereimte Annahme ist, diese Substanz, welche Ideen trägt oder percipirt, sei selbst eine Idee oder ähnlich einer Idee.

CXXXVI. Vielleicht wird gesagt werden, es fehle uns ein Sinn, der (wie Einige sich eingebildet haben) geeignet sei, auch Substanzen zu erkennen; besässen wir denselben, so könnten wir unsere Seele eben so gut erkennen, wie wir ein Dreieck erkennen. Hierauf antworte ich: dass,

wenn wir mit einem neuen Sinne ausgestattet wären, wir dadurch doch nur gewisse neue Sinneswahrnehmungen oder sinnliche Ideen erlangen könnten. Niemand aber, wie ich glaube, wird sagen, was er unter den Ausdrücken Seele und Substanz verstehe, sei nur eine besondere Art von Idee oder Sinneswahrnehmung. Wir dürfen demgemäss schliessen, dass, alles wohl erwogen, es ebensowenig vernunftgemäss ist, unsere Kräfte darum, weil sie uns nicht eine Idee von einem Geiste oder einer thätigen denkenden Substanz liefern, für mangelhaft zu halten, als es sein würde, sie wegen der Unfähigkeit zu tadeln, ein rundes Viereck zu begreifen.

CXXXVII. Aus der Meinung, dass Geister nach der Weise einer Idee oder Sinneswahrnehmung zu erkennen seien, sind manche ungereimte und vom rechten Glauben abweichende (heterodoxe) Annahmen und Zweifel mancherlei Art in Betreff der Natur der Seele entstanden. Es ist sogar wahrscheinlich, dass diese Meinung Einige zu dem Zweifel geführt hat, ob sie überhaupt irgend eine von ihrem Körper verschiedene Seele haben, da sie bei der Untersuchung sich nicht im Besitz einer Idee von ihr finden konnten. Dass eine Idee, welche unthätig ist und deren Existenz im Percipirtwerden besteht, das Abbild oder das Gleichniss eines an sich bestehenden thätigen Wesens sei, scheint keiner andern Widerlegung zu bedürfen, als der blossen Aufmerksamkeit auf das, was unter jenen Worten verstanden werde. Vielleicht aber werdet ihr sagen, wenn gleich eine Idee einem Geiste nicht in dessen Denken, Handeln oder substantiellem Bestehen gleichen könne, so könne sie ihm doch in andern Beziehungen gleichen, und es sei nicht nöthig, dass eine Idee oder ein Bild in allen Beziehungen seinem Original gleiche.

CXXXVIII. Ich antworte: wenn nicht in den erwähnten Beziehungen, dann unmöglich in irgend welchen anderen. Nehmt die Fähigkeit des Wollens, Denkens und der Ideenperception hinweg, so bleibt nichts mehr übrig, worin eine Idee einem Geiste gleichen könnte. Denn unter dem Worte Geist verstehen wir nur das, was denkt, will und percipirt; dies und nur dies macht die Bedeutung dieses Wortes aus. Ist es also unmöglich, dass diese Vermögen in irgend einem Grade in einer Idee repräsentirt seien, so ist es offenbar, dass es keine Idee eines Geistes geben kann.

CXXXIX. Aber es wird entgegnet werden, wenn es keine durch die Ausdrücke Seele, Geist und Substanz bezeichneten Ideen gebe, so seien dieselben gänzlich bedeutungslos oder ohne Sinn. Ich antworte: diese Ausdrücke bedeuten oder bezeichnen ein wirkliches Ding, welches weder eine Idee, noch einer Idee ähnlich ist, sondern Ideen percipirt und in Bezug auf sie will und denkt. Was ich selbst bin, was ich durch den Terminus „Ich" bezeichne, ist identisch mit dem, was unter „Seele" oder „geistige Substanz" zu verstehen ist. Wird gesagt, dies heisse nur um ein Wort rechten, und da die unmittelbaren Bedeutungen anderer Namen mit allgemeiner Uebereinstimmung Ideen genannt würden, so könne kein Grund angeführt werden, warum das, was durch die Namen Geist oder Seele bezeichnet werde, nicht ebenso genannt werden solle, so antworte ich: alle nicht denkenden Objecte des Geistes kommen darin miteinander überein, dass sie gänzlich passiv sind, und dass ihre Existenz nur in ihrem Percipirtwerden besteht, wogegen eine Seele oder ein Geist ein actives Ding ist, dessen Existenz nicht im Percipirtwerden, sondern im Percipiren von Ideen und im Denken besteht. Es ist demgemäss zur Vermeidung von Zweideutigkeit und von Nichtunterscheidung völlig verschiedener und unähnlicher Wesen erforderlich, zwischen Geist und Idee einen Unterschied zu machen. Siehe Section XXVII.

CXL. In einem weiteren Sinne des Wortes mag gesagt werden, dass wir eine Idee, oder vielmehr einen Begriff (notion) von einem Geiste haben: d. h. wir verstehen die Bedeutung des Wortes; andernfalls könnten wir ja nichts davon bejahen oder verneinen. Wie wir ferner die Ideen, welche in anderen Geistern sind, vermittelst unserer eigenen, die, wie wir voraussetzen, jenen ähnlich sind, verstehen, so erkennen wir andere Geister vermittelst unserer eigenen Seele, welche in diesem Sinne das Abbild oder die Idee jener ist, indem sie eine gleiche Beziehung zu anderen Geistern hat, wie Bläue oder Hitze, die ich percipire, zu den gleichartigen, durch einen Andern percipirten Ideen.

CXLI. Man muss nicht meinen, dass die, welche der Seele eine in ihrem Wesen begründete (natürliche) Unsterblichkeit [111]) zuschreiben, dafür halten, dieselbe könne absolut nicht vernichtet werden, selbst nicht durch die Allmacht ihres Schöpfers; sie behaupten nur, sie sei nicht

vermöge der gewöhnlichen Gesetze der Natur oder der Bewegung dem Zerfallen oder Aufgelöstwerden ausgesetzt. Diejenigen dagegen, welche annehmen, die Seele eines Menschen sei nur eine feine Lebensflamme oder ein System von materiellen Lebensgeistern, lassen sie vergänglich und zerstörbar, gleich dem Körper sein, da nichts leichter zerstreut werden kann, als solch' ein Ding, welches der Natur gemäss unmöglich die Auflösung des umschliessenden Gehäuses überleben kann. Und diese Vorstellung ist begierig ergriffen und gehegt worden von dem schlechtesten Theile der Menschen als das wirksamste Gegenmittel gegen alle Eindrücke der Tugend und Religion.[112]) Aber es ist deutlich gezeigt worden, dass Körper, von welchem Bau oder Gefüge sie auch seien, nur passive Ideen im Geiste sind, der von ihnen weiter absteht und ihnen ungleichartiger ist, als das Licht von der Finsterniss. Die Seele ist, wie wir gezeigt haben, untheilbar, unkörperlich, unausgedehnt, folglich auch unzerstörbar. Nichts kann deutlicher sein, als dass der Naturlauf, d. h. die Bewegungen, Wechsel, der Verfall und die Auflösung, wovon wir stündlich Naturkörper betroffen sehen, unmöglich eine thätige, einfache, unzusammengesetzte Substanz betreffen kann; ein solches Ding ist demgemäss nicht durch die Kraft der Natur zerstörbar, d. h. die menschliche Seele hat eine natürliche Unsterblichkeit.

CXLII. Nach dem Gesagten ist es, denke ich, klar, dass unsere Seelen nicht in derselben Weise, wie empfindungslose unthätige Objecte oder in der Weise einer Idee erkannt werden können. Geister und Ideen sind so durchaus verschiedene Dinge, dass, wenn wir sagen, sie existiren, sie werden erkannt, nicht angenommen werden darf, dass diese Worte irgend etwas beiden Wesen Gemeinsames bezeichnen; es giebt nichts Aehnliches oder Gemeinsames in ihnen, und die Erwartung, dass wir durch irgend eine Vermehrung oder Erweiterung unserer Geisteskräfte befähigt werden könnten, einen Geist so zu erkennen, wie wir ein Dreieck erkennen, scheint mir ebenso ungereimt zu sein, als wenn wir hofften, einen Ton zu sehen. Ich betone dies, weil ich denke, dass es von Bedeutung ist zur Klärung verschiedener wichtiger Fragen und zur Vermeidung einiger sehr gefährlichen Irrthümer, welche die Natur der Seele betreffen. Man kann, glaube ich, streng genommen nicht sagen, dass wir eine Idee von einem

thätigen Ding oder von einer Thätigkeit haben, obwohl man sagen kann, dass wir einen Begriff (eine Vorstellung, notion) davon haben. Ich habe eine gewisse Kenntniss oder einen Begriff von meinem Geiste und seinen Thätigkeiten, die sich auf Ideen beziehen, sofern ich weiss oder verstehe, was mit jenen Worten gesagt werden soll. Was ich weiss, davon habe ich einen Begriff. Ich schliesse nicht aus, dass die Ausdrücke Idee und Begriff mit einander vertauschbar gebraucht werden, wenn die Welt es so will. Aber es fördert doch die Klarheit und Bestimmtheit, sehr verschiedene Dinge mit verschiedenen Namen zu bezeichnen. Ebenso ist zu bemerken, dass, da alle Beziehungen eine Thätigkeit des Geistes in sich schliessen, nicht in strengem Sinn gesagt werden kann, dass wir eine Idee, sondern vielmehr zu sagen ist, dass wir einen Begriff von den Beziehungen oder Verhältnissen zwischen den Dingen haben. Indess wenn, wie es heute üblich ist, das Wort Idee auf Geister, Beziehungen und Thätigkeiten mitbezogen wird, so handelt es sich dabei schliesslich doch nur um den Wortgebrauch.

CXLIII. Es wird nicht unpassend sein, hier noch die Bemerkung beizufügen, dass die Lehre von den abstracten Ideen keinen geringen Antheil daran gehabt hat, die Wissenschaften, welche eigens von geistigen Dingen handeln, verwickelt und dunkel zu machen. Man hat sich vorgestellt, man könne abstracte Begriffe von den Kräften und Thätigkeiten des Geistes bilden und dieselben abgelöst ebensowohl von der Seele oder dem Geiste selbst, wie von ihren bezüglichen Objecten und Wirkungen betrachten.[113] In Folge hiervon ist eine grosse Zahl von dunklen und mehrdeutigen Ausdrücken, welche abstracte Begriffe bezeichnen sollen, in die Metaphysik und Moral eingeführt worden, und hieraus sind unzählige Verwirrungen und Disputationen unter den Gelehrten erwachsen.

CXLIV. Aber nichts scheint mehr zum Aufkommen von Streitigkeiten und Irrungen, welche die Natur und die Thätigkeiten der Seele betreffen, beigetragen zu haben, als der Gebrauch, von jenen Dingen in Ausdrücken zu reden, die von sinnlichen Dingen entnommen sind. So wird z. B. der Wille als die Bewegung der Seele bezeichnet: dies flösst den Glauben ein, der menschliche Geist sei wie ein Ball in Bewegung, angestossen und bestimmt durch die

Sinnesobjecte mit gleicher Nothwendigkeit, wie dies durch den Schlag eines Ballschlägels geschieht. Hieraus fliessen endlose Zweifel und Irrthümer mit gefährlichen Folgen auf dem Gebiete der Moral. Dieses alles kann, ich zweifle daran nicht, geklärt werden und die Wahrheit kann schlicht, einfach und in sich wohlgegründet erscheinen, falls nur die Philosophen dazu bestimmt werden könnten, in sich selbst einzukehren und aufmerksam ihre eigenen Gedanken zu betrachten.

CXLV. Aus dem Gesagten geht klar hervor, dass wir die Existenz anderer Geister auf keine andere Weise, als durch ihre Thätigkeiten oder durch die von ihnen in uns hervorgerufenen Ideen erkennen können. Ich nehme verschiedene Bewegungen, Veränderungen und Verknüpfungen von Ideen wahr, die mir bekunden, dass es bestimmte einzelne thätige Wesen gleich mir selbst giebt, welche damit in Verbindung stehen und an der Hervorbringung derselben Theil haben.[114]) Hiernach ist die Kenntniss, welche ich von anderen Geistern habe, keine unmittelbare, wie die Kenntniss meiner Ideen es ist, sondern sie ist durch Ideen vermittelt, welche ich als Wirkungen oder begleitende Zeichen auf thätige Wesen oder Geister beziehe, die von mir selbst verschieden sind.

CXLVI. Aber obwohl es einige Dinge giebt, die uns überzeugen, dass die Wirksamkeit menschlicher Wesen an ihrer Hervorbringung betheiligt sei, so ist es doch einem Jeden klar, dass die Dinge, welche wir Naturproducte nennen, d. h. der weitaus grössere Theil der von uns percipirten Ideen oder Sinneswahrnehmungen, nicht durch menschliche Willensacte hervorgebracht oder von denselben abhängig ist. Es existirt also ein anderer Geist, der sie verursacht, da die Annahme, dass sie durch sich selbst bestehen, einen Widerspruch in sich schliessen würde. Siehe Section XXIX. Wenn wir aber aufmerksam jene beständige Regelmässigkeit, Ordnung und Verkettung der Naturobjecte betrachten, die erstaunliche Pracht, Schönheit und Vollkommenheit der grösseren und die höchste Kunst in der Bildung der kleineren Theile der Schöpfung, zugleich mit der genauen Uebereinstimmung und dem Zusammenhang aller Theile des Ganzen, und vor Allem die niemals genug bewunderten Gesetze des Schmerzes und der Lust und die Instincte oder Naturtriebe, Bestrebungen

und Affecte der Thiere: wenn wir, sage ich, dieses alles in Betracht ziehen und gleichzeitig den Sinn und die Bedeutung der Attribute „Einer, ewig, unendlich weise, gut und vollkommen" beachten, so werden wir klar erkennen, dass sie dem vorhin erwähnten Geiste angehören, der alles in allem wirkt und durch den alles besteht.

CXLVII. Hieraus leuchtet ein, dass Gott eben so gewiss und unmittelbar erkannt wird, wie irgend ein anderes psychisches Wesen oder ein Geist, welcher es auch sei, der von uns selbst verschieden ist. Wir dürfen sogar behaupten, dass die Existenz Gottes weit einleuchtender percipirt werde, als die Existenz von Menschen, weil die Naturwirkungen unendlich zahlreicher und beträchtlicher sind, als die, welche Menschen zugeschrieben werden. Es giebt durchaus kein Merkmal, das einen Menschen oder eine von ihm hervorgebrachte Wirkung bekundet, und das nicht noch strenger das Sein jenes Geistes erwiese, welcher der Urheber der Natur ist. Denn es leuchtet ein, dass bei der Afficirung anderer Personen der Wille eines Menschen kein anderes Object hat, als nur die Bewegung der Glieder seines Leibes; dass aber eine solche Bewegung von irgend einer Idee im Geiste eines Andern begleitet sei oder dieselbe hervorrufe, hängt gänzlich von dem Willen des Schöpfers ab. Er allein ist der, welcher, da er alle Dinge trägt durch das Wort seiner Macht, jene Beziehung zwischen Geistern aufrecht erhält, wodurch sie fähig sind, ihre Existenz gegenseitig zu erkennen. Dieses reine und helle Licht aber, welches Jeglichen erleuchtet, ist selbst unsichtbar.

CXLVIII. Die Menge gedankenloser Personen scheint ganz allgemein vorzuschützen, dass man Gott nicht sehen könne. Könnten wir ihn nur sehen, sagen diese Leute, wie wir einen Menschen sehen, so würden wir glauben, dass er sei, und auf Grund dieses Glaubens seinen Geboten gehorchen. Aber ach! wir brauchen ja nur unsere Augen zu öffnen, um den Oberherrn aller Dinge in vollerem Maasse und mit höherer Klarheit zu schauen, als irgend eines unserer Mitgeschöpfe. Ich stelle mir nicht vor, dass wir (wie Einige wollen) Gott durch einen directen und unmittelbaren Anblick sehen, oder dass wir körperliche Dinge nicht durch sich selbst sehen, sondern durch das, was sie im Wesen Gottes repräsentirt, welche Lehre, wie

ich bekennen muss, mir unverständlich ist.[115]) Doch ich will meine Meinung erläutern. Ein menschlicher Geist, eine menschliche Person, wird nicht sinnlich percipirt, da er nicht eine Idee ist; sehen wir also die Farbe, Grösse, Gestalt und die Bewegungen eines Menschen, so percipiren wir nur gewisse Sinneswahrnehmungen oder Ideen in unseren eigenen Geistern, und da diese unserem Blick in mehreren besonderen Gruppen sich darstellen, so dienen sie dazu, uns die Existenz von endlichen und geschaffenen Geistern, die uns selbst ähnlich sind, anzuzeigen. Hieraus ist klar, dass wir nicht einen Menschen sehen, wenn unter Mensch etwas uns Aehnliches, das lebt, sich bewegt, wahrnimmt und denkt, verstanden wird, sondern nur einen solchen Ideencomplex, der uns anleitet, zu denken, dass ein besonderes Denk- und Bewegungsprincip, welches uns selbst gleiche, damit zugleich vorhanden und dadurch repräsentirt sei. In der nämlichen Weise sehen wir Gott; der ganze Unterschied liegt darin, dass, während irgend eine endliche und begrenzte Gruppe von Ideen einen einzelnen menschlichen Geist anzeigt, wir jederzeit und überall, wohin wir auch unsere Blicke richten mögen, deutliche Spuren der Gottheit erblicken, da jegliches Ding, das wir sehen, hören, fühlen oder irgendwie sinnlich wahrnehmen, ein Zeichen oder eine Wirkung der göttlichen Macht ist, in eben der Weise, wie unsere Perceptionen der von Menschen hervorgebrachten Bewegungen uns als Zeichen dienen.

CXLIX. Es ist also klar, dass nichts offenbarer für Jeden, der des geringsten Nachdenkens fähig ist, sein kann, als die Existenz Gottes oder eines Geistes, der unsern Geistern innerlich gegenwärtig ist, indem er in ihnen alle jene Mannigfaltigkeit von Ideen oder Sinneswahrnehmungen hervorbringt, die uns beständig afficiren, eines Geistes, von dem wir absolut und gänzlich abhängig sind, kurz, „in dem wir leben, weben und sind“. Dass zur Entdeckung dieser grossen Wahrheit, die dem Geiste so nahe liegt und so zugänglich ist, nur die Vernunft so Weniger gelangt, ist ein betrübender Beweis der Stumpfheit und Unaufmerksamkeit der Menschen, die, obschon sie rings umgeben sind von so klaren Selbstbezeugungen der Gottheit, doch so wenig davon ergriffen werden, dass es scheint, als seien sie gleichsam geblendet durch ein Uebermaass von Licht.

CL. Aber, werdet ihr sagen, hat denn die Natur

keinen Antheil an der Hervorbringung von Naturobjecten und müssen diese alle der unmittelbaren und alleinigen Wirksamkeit Gottes zugeschrieben werden? Ich antworte: wird unter Natur nur verstanden die sichtbare Reihe von Wirkungen oder von Sinneswahrnehmungen, welche nach gewissen feststehenden und allgemeinen Gesetzen unserm Geiste eingeprägt sind: dann ist klar, dass die Natur in diesem Sinne des Wortes überhaupt nichts hervorbringen kann. Wird aber unter Natur ein sowohl von Gott, als auch von den Naturgesetzen und sinnlich percipirten Dingen verschiedenes Wesen verstanden, so muss ich gestehen, dass mir dann dieses Wort ein leerer Schall ohne irgend eine verständliche Bedeutung ist. Natur in diesem Sinne ist ein eitles Wahngebilde, welche die Heiden aufgebracht haben, die keinen richtigen Begriff von der Allgegenwart und unendlichen Vollkommenheit Gottes besassen. Unerklärlicher aber ist, dass es Eingang finden konnte unter Christen, welche an die heilige Schrift zu glauben bekannten, die doch beständig der unmittelbaren Hand Gottes jene Wirkungen zuschreibt, welche die heidnischen Philosophen als Wirkungen der Natur zu erklären pflegen. „Der Herr ziehet die Nebel auf vom Ende der Erde; er macht die Blitze im Regen und lässt den Wind kommen aus verborgenen Orten“ (Jerem. X, 13). „Er macht aus der Finsterniss den Morgen und aus dem Tage die finstere Nacht“ (Amos V, 8). „Du suchest das Land heim und wässerst es und machest es sehr reich. Du segnest sein Gewächs, und krönest das Jahr mit Deiner Güte. Die Anger sind voll Schaafe, und die Auen stehen dick mit Korn“ (Psalm LXV, 10—14). Obschon dies aber die beständige Sprache der Schrift ist, so haben wir doch, ich weiss nicht was für eine Abneigung, zu glauben, dass Gott sich so direct mit unseren Angelegenheiten befasse. Gern möchten wir ihn in einem grossen Abstande von uns denken und eine blinde, nicht denkende Vertretung an seine Stelle setzen, obschon (wenn wir dem hl. Paulus glauben dürfen) „er nicht fern ist von einem Jeglichen unter uns“.

CLI. Es wird ohne Zweifel entgegnet werden, die langsame und allmähliche Weise, die sich bei der Entstehung von Naturobjecten beobachten lasse, scheine zu ihrer Ursache nicht die unmittelbare Hand eines allmäch-

tigen wirkenden Wesens zu haben. Zudem sind Monstra, unzeitige Geburten, nicht zur Entwicklung gelangte Früchte, Regen in Wüsteneien, Unglücksfälle, die das menschliche Leben treffen, eben so viele Argumente dafür, dass der gesammte Bau der Natur nicht unmittelbar durch einen Geist von unendlicher Weisheit und Güte bewirkt und beaufsichtigt werde. Die Antwort aber auf diesen Einwurf liegt grossentheils schon in Section LXII. vor: es ist offenbar, dass die vorerwähnten Wirkungsweisen der Natur durchaus erforderlich sind zu dem Zweck, nach den einfachsten und allgemeinsten Gesetzen und auf eine gleichförmige und beständige Weise zu wirken, was für Gottes Weisheit und Güte zeugt. Solcher Art ist die kunstvolle Einrichtung des grossen Mechanismus der Natur, dass, während ihre Bewegungen und mannigfachen Erscheinungen unsere Sinne treffen, die Hand selbst, welche das Ganze bewirkt, den fleischlichen Menschen unwahrnehmbar ist. „Fürwahr" (sagt der Prophet) „Du bist ein verborgener Gott" (Jesaias XLV, 15). Aber wiewohl Gott sich den Sinnlichen und Trägen verbirgt, die sich nicht im Geringsten mit Denken bemühen wollen, so kann doch dem vorurtheilslosen und aufmerksamen Geiste nichts deutlicher erkennbar sein, als die Gegenwart eines allweisen Geistes im Innersten der Dinge, der das System alles Seienden gestaltet, ordnet und aufrecht erhält. Es ist nach dem, was wir an anderen Stellen bemerkt haben, offenbar, dass das Wirken nach allgemeinen und feststehenden Gesetzen so nothwendig zu unserer Leitung in den Geschäften des Lebens und Einweihung in das Geheimniss der Natur ist, dass ohne dies auch der umfassendste Verstand, aller menschliche Scharfsinn und alle Ueberlegung zu gar keinem Zwecke dienen könnten; es wäre sogar unmöglich, dass es solche Vermögen oder Kräfte im Geiste gäbe. Siehe Section XXXI. Diese eine Rücksicht wiegt reichlich alle einzelnen Unzuträglichkeiten auf, die aus der Gesetzmässigkeit hervorgehen mögen.

CLII. Wir sollten ferner in Betracht ziehen, dass gerade die Flecken und Mängel der Natur nicht ohne Nutzen sind, indem sie eine angenehme Mannigfaltigkeit bewirken und die Schönheit des übrigen Theiles der Schöpfung erhöhen, wie Schatten in einem Gemälde dazu dienen, die helleren und lichteren Theile zu heben. Es

wäre auch gut, wenn wir prüfen möchten, ob unsere Auffassung der Ueberfülle an Saamen und Keimen und der zufälligen Zerstörung von Pflanzen und Thieren als eines unzweckmässigen Verfahrens des Urhebers der Natur nicht die Wirkung eines Vorurtheils sei, welches aus dem gewohnten Verfahren schwacher und sparsamer Sterblichen hergeflossen ist. Bei einem Menschen mag mit Recht eine haushälterische Verwaltung solcher Dinge, die er sich nicht ohne viele Mühe und Fleiss verschaffen kann, für Weisheit gehalten werden. Aber wir dürfen nicht uns vorstellen, dass der unerklärbar feine Mechanismus eines Thieres oder einer Pflanze dem grossen Schöpfer irgendwie mehr Mühe oder Sorge bei dem Acte des Erschaffens, als ein Kiesel, koste, da nichts einleuchtender ist, als dass ein allmächtiger Geist gleichmässig ein jegliches Ding durch ein blosses „Es werde" oder einen Act seines Willens hervorbringen kann. Hiernach ist klar, dass der grossartige Aufwand von Naturobjecten nicht als Schwäche oder Verschwendung von Seiten des sie hervorbringenden wirkenden Wesens gedeutet werden, sondern vielmehr als ein Beweis der Fülle seiner Macht gelten sollte.

CLIII. Die Zumischung von Schmerz und Ungemach, die in der Welt gemäss den Naturgesetzen und den Handlungsweisen endlicher unvollkommener Geister ist, ist in unserm gegenwärtigen Zustande durchaus erforderlich für unser Wohlsein. Aber unser Blick ist zu beschränkt: wir fassen z. B. die Idee irgend eines einzelnen Schmerzes ins Auge und bezeichnen denselben als ein Uebel; wenn wir dagegen unsern Blick erweitern, so dass wir die verschiedenen Zwecke, Verbindungen und Abhängigkeitsverhältnisse der Dinge betrachten, und erwägen, bei was für Gelegenheiten und in welchen Verhältnissen wir mit Schmerz und Lust afficirt werden, wenn wir das Wesen der menschlichen Freiheit und den Zweck, um deswillen wir in die Welt hineingesetzt worden sind, begreifen: so werden wir uns genöthigt sehen, anzuerkennen, dass jene einzelnen Dinge, die an sich als Uebel erscheinen, die Natur eines Gutes haben, sofern sie in ihrer Verbindung mit dem ganzen System der Dinge betrachtet werden.

CLIV. Nach dem Gesagten wird es jedem Nachdenkenden einleuchten, dass nur aus Mangel an Aufmerksamkeit und umfassendem Denken einige Personen, als Be-

günstiger des Atheismus oder auch der manichäischen Häresie auftreten. Beschränkte und nicht nachdenkende Geister mögen zwar die Werke der Vorsehung [116]), die Schönheit und Ordnung, die zu begreifen sie nicht im Stande sind oder sich nicht die Mühe geben wollen, herabsetzen. Aber wer auch nur einigermaassen richtig und umfassend zu denken vermag, und zugleich Uebung im Nachdenken hat, kann niemals genug die Spuren der göttlichen Weisheit und Güte bewundern, die aus der Einrichtung der Natur hervorleuchten. Jedoch welche Wahrheit gäbe es wohl, die so klar dem Geiste einleuchtete, dass wir nicht durch eine Abkehr unseres Denkens, ein freiwilliges Schliessen der Augen, ihrer Anerkennung zu entgehen vermöchten? Darf man sich demnach wundern, wenn man finden sollte, dass die grosse Menge der Menschen, stets auf Geschäfte oder auf Vergnügen ausgehend und wenig gewöhnt, die Augen ihres Geistes zu öffnen und fest auf ein Object zu richten, nicht die volle Ueberzeugung und Gewissheit von dem Sein Gottes habe, welche bei vernünftigen Wesen zu erwarten wäre?

CLV. Wir können uns nicht sowohl darüber wundern, dass unachtsame Menschen unüberzeugt bleiben von einer so einleuchtenden und wichtigen Wahrheit, als vielmehr darüber, dass Menschen gefunden werden können, die so stumpf sind, unachtsam zu bleiben. Und doch ist zu fürchten, dass nur zu viele Menschen, welche Fähigkeiten und Musse haben und in christlichen Ländern leben, bloss durch eine träge, erschreckliche Unachtsamkeit in einen gewissen Atheismus verfallen sind. Denn es ist durchaus unmöglich, dass eine von der vollen Empfindung der Allgegenwart, Heiligkeit und Gerechtigkeit jenes allmächtigen Geistes durchdrungene und erleuchtete Seele ohne Gewissensbisse in einer Verletzung seiner Gesetze beharre. Wir sollten also ernstlich und anhaltend nachdenken über jene wichtigen Punkte, um so eine völlig zweifellose Ueberzeugung davon zu gewinnen, „dass die Augen des Herrn überall hinschauen auf Böse und Gute, dass er mit uns ist und uns schützt überall, wohin wir gehen, und uns Brod zu essen giebt und Kleidung anzuziehen“; dass er uns gegenwärtig ist und unsere innersten Gedanken kennt, und dass wir in der absolutsten und unmittelbarsten Abhängigkeit vor ihm stehen. Ein klarer Blick auf diese

grossen Wahrheiten muss nothwendig unsere Herzen mit ehrfurchtsvoller Andacht und heiliger Furcht erfüllen, welche der kräftigste Antrieb zur Tugend und der beste Schutz gegen das Laster ist.

CLVI. Denn was im Grunde doch den Vorrang vor allen unseren anderen Studien verdient, ist die Betrachtung Gottes und unserer Pflicht. Diese zu befördern, war die Hauptabsicht und das Ziel meiner Arbeit, und ich werde diese für durchaus unnütz und fruchtlos halten, wenn ich nicht durch das, was ich gesagt habe, meine Leser mit einem frömmern Gefühl der Gegenwart Gottes erfüllen und durch Aufzeigung der Falschheit oder Leerheit jener unfruchtbaren Speculationen, welche die Hauptbeschäftigung der Gelehrten ausmachen, sie geneigter machen kann zur ehrfurchtsvollen Annahme der heilsamen Wahrheiten des Evangeliums, deren Erkenntniss und Ausübung die höchste Vollendung des menschlichen Wesens ist.

Anmerkungen des Uebersetzers.

Zur Einleitung.

[1]) *Idea*, von Plato im objectiven Sinne als Bezeichnung des reinen, urbildlichen Wesens einander gleichartiger Dinge gebraucht, hat im Laufe der Zeit, zumeist vermöge der aristotelisch-scholastischen Lehre, dass der menschliche Geist, indem er die Dinge percipire, die Form oder Gestalt (*ἰδέα*, *εἶδος*) derselben ohne die Materie in sich aufnehme, neben der objectiven Bedeutung auch die subjective gewonnen, in welcher es das psychische Bild der objectiven Form bezeichnet, und ward dann immer mehr auf diese subjective Bedeutung eingeschränkt, so dass es (namentlich bei Descartes und noch mehr bei Spinoza und bei Locke) die Bedeutung „psychisches Gebilde" gewann (oder „Vorstellung" in dem weiten, die Gebilde der sinnlichen Wahrnehmung mit umfassenden Sinne, worin einige neuere Psychologen dieses Wort gebrauchen). Bei Berkeley, der die subjectiven Formen nicht für Abbilder objectiver Formen hält, hat „*idea*" ausschliesslich die Bedeutung „psychisches Gebilde". Die „*ideas*" sind theils durch sinnliche Wahrnehmung, theils durch Reflexion auf die psychischen Vorgänge, theils durch Reproduction, Zerlegung und Verbindung entstandene Vorstellungen. Wir behalten in der Uebersetzung des Berkeley'schen Werks den Terminus „Idee" bei. Man muss sich dabei vor dem Missverständniss hüten, dieses Wort bloss auf reproducirte Gebilde oder gar auf blosse Phantasiegebilde zu beziehen. Diesem Missverständniss würde am kräftigsten vorgebeugt werden, wenn „*idea*" (wie ein Anhänger Berkeley's, Herr T. Collyns Simon vorschlägt) durch „Phänomen" oder „Erscheinung" wiedergegeben würde; gegen die Annahme dieses Vorschlags aber spricht 1) dass dies nicht sowohl eine Uebersetzung des Wortes *idea*, als vielmehr des Wortes *phenomenon*, also eine Ersetzung durch ein anderes Wort sein würde, 2) dass dann das gerade entgegengesetzte Missverständniss provocirt werden würde, als wären die Einbildungsvorstellungen nicht mit zu

verstehen, 3) dass „Erscheinung“ weit eher einen Complex sinnlicher Ideen, als die einzelnen Bestandtheile dieses Complexes bedeutet, 4) dass das Sein im Subject oder das *Esse — Percipi* bei „Idee“ und nicht bei „Erscheinung“ unzweideutig hervortritt, 5) dass „Erscheinung“ entweder ein „Ding an sich“ voraussetzt, dessen Erscheinung sie ist (was doch Berkeley nicht annimmt), oder (wie B. selbst „*phenomenon*“ gebraucht) im Gegensatz zu dem („Wesen“ oder) „Gesetz“ steht, dessen Erkennbarkeit Berkeley doch keineswegs leugnet.

[2]) Nämlich John Locke, der von 1632—1704 lebte und dessen Hauptwerk „An Essay concerning Human Understanding, in four books“ zuerst London 1690 erschienen ist.

[3]) Nämlich die Cartesianer (Anhänger der Lehre des René Descartes, der von 1596—1650 lebte). Die schroffe Cartesianische Sonderung zwischen Geist und Materie, wonach beide nichts mit einander gemein haben sollten, führte zu der Alternative, den Thieren entweder solche Seelen zuzuschreiben, die ebenso, wie die menschlichen Seelen, von geistiger Art, daher vom Körper unabhängig und trennbar seien, oder ihnen die Beseeltheit gänzlich abzusprechen und ihnen nur materielle „Lebensgeister“ (spiritus vitales) zuzugestehen, welche keiner psychischen Functionen (keines Empfindens, Wahrnehmens etc.) fähig seien. Descartes wählte das Letztere. Uebrigens schrieb er auch dem Menschen materielle Lebensgeister zu, welche hier die Beziehung zwischen der Seele und den gröberen Theilen des Leibes vermitteln sollten.

[4]) Dem vorhin citirten Locke'schen Werk.

[5]) Dieses Zugeständniss Berkeley's reicht zu, um der recht verstandenen Abstraction (um deren richtige Auffassung sich Berkeley eben durch die vorstehenden Erörterungen sehr verdient gemacht hat) ihre volle Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntniss zu sichern. Ein Widerspruch entsteht nur, wenn man annimmt, eine Idee könne allseitig bestimmt und doch zugleich abstract sein; denn die allseitige Bestimmtheit ist eben (wie schon die Leibnizianer mit Recht gelehrt haben) der unterscheidende Charakter der Einzel-Vorstellungen. Unter der Abstraction ist eben nichts anderes zu verstehen, als die ausschliessliche Beachtung desjenigen, worin die sämmtlichen Ideen, die einer gewissen Gruppe angehören, mit einander übereinstimmen. In einem gewissen Maasse vollzieht sich der Abstractionsprocess bereits ohne unser bewusstes Zuthun vermöge des Uebergewichts, welches die übereinstimmenden Merkmale durch ihr häufiges Vorkommen für uns über die vereinzelt auftretenden differirenden Merkmale gewinnen; er wird gestützt durch die Gemeinsamkeit des Worts, welches mit einer jeden Idee der betreffenden Gruppe sich associirt; er gelangt zur Vollendung durch die bewusst logische

Bildung von Definitionen, in welchen das Gemeinsame in einer vollständigen und geordneten Weise zum Bewusstsein gebracht und von dem Differirenden unterschieden wird. Die Fähigkeit, den sämmtlichen Objecten einer Gruppe gemeinsame Prädicate beizulegen, und zwar so, dass dabei diese Gruppe eben durch das bestimmte, und bei höchster Ausbildung definitorische Bewusstsein über die gemeinsamen Merkmale genau abgegrenzt wird (z. B. die Fähigkeit, Aussagen über die Kegelschnitte zu bilden, die von jedem einzelnen Gebilde dieser Art gelten, und zwar so, dass mittelst des Bewusstseins von den Merkmalen des Kegelschnitts alle Gebilde, welche Kegelschnitte sind, genau von allen anderen unterschieden werden), diese Fähigkeit ist in der That ein Vorzug des Menschen und auf ihrer höchsten Stufe ein Vorzug des wissenschaftlich Gebildeten. Ohne sie gäbe es keine wissenschaftliche Erkenntniss.

[6]) Berkeley bezeichnet hier trefflich das Geheimniss der Phrase, der falschen Rhetorik, durch welche sich mächtige Erfolge bei Ungebildeten und Halbgebildeten, aber auf Kosten der Wahrheit und Gerechtigkeit erzielen lassen. Wo die Gründe ausgehen, wirkt das Schlagwort, der Gemeinplatz, das Symbol, sei es wie ein Schlag auf die grosse Trommel, oder wie ein verführerisches Saitenspiel. Der Gemüthsantheil verdrängt den Begriff.

[7]) Locke sagt: „Ich biete alle meine Kräfte auf, um mich von den Täuschungen loszumachen, in die man sich so leicht verwickeln kann, wenn man Worte für Dinge nimmt. Es hilft unserer Unwissenheit nicht ab, durch das Geräusch von Tönen ohne klare und bestimmte Bedeutung mit Erkenntniss zu prahlen, wo keine ist" (Versuch über den menschlichen Verstand II, XIII, 18). „Diejenigen Männer, welche im Stande sind, ihre eigenen Begriffe aufmerksam zu betrachten und zu unterscheiden, können schwerlich in ihrem Denken weit von einander abweichen, so sehr sie auch einander durch blosse Worte in Verlegenheit setzen mögen, wenn sie in der Sprache ihrer Schule oder Secte reden" (ebend. § 28).

Zur Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss.

[8]) Indem Berkeley hier die „Ideen" (Erscheinungen, welche in unserm Bewusstsein sind, sinnliche Empfindungen und Empfindungscomplexe und das daraus Erwachsende) als die Gegenstände der menschlichen Erkenntniss („objects of human knowledge") bezeichnet, setzt er gerade das von ihm erst zu Erweisende sofort schon voraus, begeht also den Fehler der sogenannten *„petitio principii"*. Wer das, was Berkeley erweisen will, nicht als wahr anerkennt, wird entgegnen dürfen:

nicht die Gegenstände, sondern die Mittel der Erkenntniss sind die „Ideen"; wir erkennen mittelst unserer Ideen (die in unserer Seele Wirklichkeit haben oder etwas subjectiv-Reales oder psychisch-Reales sind) die uns gegenüberstehende (objectivreale) Aussenwelt, indem mit der sinnlichen Empfindung ein primitives Denken verschmilzt, welches mit ihr zusammen die sinnliche Wahrnehmung (das Sehen, Hören etc.) ausmacht. S. Ueberweg, System der Logik, §§ 41 ff., 45 ff. etc. Dieses primitive, nicht auf seine einzelnen Momente reflectirende, sondern nur das Resultat zum Bewusstsein bringende Denken deutet das Wahrnehmungsbild, und vermag auch, es zu gestalten (z. B. die Form des Himmelsgewölbes mitzubestimmen), was das spätere, reflectirende Denken, welches schon festgewordene Gestalten vorfindet, nicht mehr vermag. Die durch das primitive Denken mitbestimmten oder ausgestalteten Complexe von Empfindungen oder „Ideen" sind subjective Bilder oder mindestens subjective Zeichen der Aussenwelt; Berkeley aber benennt dieselben mit solchen Namen, wie Apfel, Baum, Berg, Haus, welche nach dem Sprachgebrauch und nach dem vulgären Bewusstsein, auf welchem dieser beruht, äussere Objecte bezeichnen, wodurch dann anscheinend, aber auch nur anscheinend erwiesen wird, dass die sogenannten „äusseren Objecte" in dem Geiste existiren; denn „Ideen" (Erscheinungen) können keine andere Existenz, als in dem percipirenden Geiste haben. Die Benennung der Empfindungscomplexe mit den Namen, die auf äussere Objecte gehen, gewinnt einen Anschein von Wahrheit vermöge eines Irrthums, in welchem die vulgäre Ansicht befangen ist. Diese nämlich hält solches, was in der That unsere Empfindung, d. h. unsere psychische Reaction gegen die von dem Aussending ausgehende, direct oder mittelst gewisser Medien auf unsere Sinne geübte Einwirkung ist, für eine Eigenschaft des Aussendings als solchen, z. B. die grüne Farbe für eine Eigenschaft des Laubes als solchen, die Hitze für eine Eigenschaft des Feuers als solchen. Indem nun Berkeley diesen Irrthum in so fern wie eine Wahrheit betrachtet und behandelt, als auch er die Untrennbarkeit des „Objects" von diesen „Eigenschaften" annimmt und demgemäss mit dem vulgären Bewusstsein die Namen der Dinge auf diejenigen „Objecte" bezieht, welchen jene „Eigenschaften" zukommen, dann aber zeigt, dass diese „Eigenschaften" aus Empfindungen des Subjectes bestehen, so werden ihm mit diesen zugleich auch jene Objecte selbst (der Apfel etc.) zu etwas im Subject Existirendem. Die vulgäre Auffassung setzt, indem sie unsere Empfindungen als Eigenschaften der Objecte behandelt und nicht als unsere nur im Subject möglichen Empfindungen erkennt, diese Empfindungen nach aussen hin; Berkeley setzt, weil auch er unsere Empfindungen als Eigen-

schaften der Objecte betrachtet, aber sie zugleich als unsere Empfindungen erkennt, die Objecte nach innen, d. h. in das Subject. Aber gerade die Berkeley'sche Argumentation bietet den geeignetsten Anlass, das Recht und Unrecht der vulgären Voraussetzungen in Betreff der Existenz und der Eigenschaften äusserer Objecte auf's Bestimmteste zu sondern, und für das wissenschaftlich Berechtigte nicht bloss die Gunst des Zugeständnisses in Anspruch zu nehmen, sondern der höchst eingehend und scharfsinnig durchgeführten Negation gegenüber Beweise zu suchen. Hierin liegt die anregende Kraft und die bleibende wissenschaftliche Bedeutung des Berkeley'schen Paradoxons. (Vgl. unten Anm. 10 und 90.)

9) Allerdings ist das Sein (*esse*) von Ideen (Erscheinungen) mit einem Percipirtwerden (*percipi*) identisch; aber daraus folgt nicht, dass es nicht andere, die Existenz der Ideen (Erscheinungen) selbst bedingende „undenkende Dinge" gebe, deren Existenz eine von dem percipirenden Subject unabhängige, eine Existenz an sich, und nicht ein blosses Percipirtwerden sei. Solche „Dinge an sich" aber müssen angenommen werden, wenn ein naturgesetzlicher Zusammenhang der Naturerscheinungen nicht bloss behauptet, sondern auch wirklich nachgewiesen werden soll (worüber unten Näheres).

10) Das erste Erforderniss bei dieser Untersuchung ist Klarheit darüber, was unter „percipirten Dingen" (wie Apfel, Baum etc.) zu verstehen sei Der gemeine Sprachgebrauch versteht darunter Dinge, welche ausserhalb unseres Geistes existiren und doch zugleich Eigenschaften, wie grün, warm etc. haben, die nur Empfindungen des percipirenden Subjectes sein können. Wird nun dies als ein Widerspruch erkannt, so kann von den beiden im gemeinen Sprachgebrauch vereinigten Elementen bei demselben Ausdruck nur das eine oder andere festgehalten werden; es ist dann aber der Paralogismus zu vermeiden (den Berkeley nicht vermieden hat), Sätze, die nur unter Voraussetzung des neuen Wortsinns als Wahrheiten erwiesen sind, auch im gemeinen Wortsinn als Wahrheiten zu nehmen. Entweder werden unter den „wahrgenommenen oder percipirten Dingen" die Empfindungscomplexe (Wahrnehmungsbilder) selbst verstanden; dies thut Berkeley. Dann ist es ganz richtig, jedoch nur etwas Selbstverständliches, dass diese nur in unserm Bewusstsein seien; aber es ist falsch, dies nun auch von demjenigen für bewiesen zu halten, was der gemeine Sprachgebrauch unter den „wahrgenommenen Dingen" versteht, z. B. von dem Apfel, den ich sehe, fühle, esse; dieser gilt als ein ausserhalb meines Geistes befindliches Ding, und dass dieses in Wahrheit auf einen blossen Empfindungscomplex zu reduciren sei, hat Berkeley nicht erwiesen. Oder es werden immer noch unter „wahrgenommenen Dingen", wie

es der Tendenz des Sprachgebrauches entspricht, Aussendinge verstanden, wobei zugleich anerkannt werden muss, dass in der Wahrnehmung ein primitives, mit der Empfindung verschmolzenes Denken liege, durch welches wir auf Aussendinge schliessen (vgl. oben Anm. 8); dann folgt nur, dass die Aussendinge nicht ganz so existiren, wie wir sie percipiren, aber nicht, dass sie überhaupt nicht existiren. Ebensowenig, wie wir die Kenntniss, welche wir von dem psychischen Leben unseres Freundes haben, das (uns bekannte) psychische Leben unseres Freundes nennen, ebensowenig nennen wir unser Wahrnehmungsbild eines Objectes das (wahrgenommene) Object; unter dem letzteren verstehen wir das Aussending selbst, dessen Nichtexistenz durch nichts erwiesen ist.

11) Nicht auf sie, sondern auf jene Aussendinge geht die Annahme einer Existenz an sich. Uebrigens würde der von Berkeley bezeichnete Fehler nicht in der Abstraction als solcher liegen, sondern in der Annahme, dass das mittelst der Abstraction Unterschiedene (Existenz der Idee und Percipirtwerden derselben) auch realiter getrennt sein könne. Die Abstraction (ἀφαίρεσις) ist, wenn sie richtig verstanden und in angemessener Weise geübt wird, etwas Vollberechtigtes und Unentbehrliches (s. o. Anmerkung 5); der vorhin charakterisirte Fehler (der von Aristoteles χωρισμός genannt wird) ist nicht nothwendig mit ihr verknüpft.

12) Die Möglichkeit der Abstraction erstreckt sich jedoch in der That weiter, da wir auch solches, was bei jeder Perception mit einander verbunden ist, gesondert zu beachten vermögen (was z. B. bei der Bildung des Begriffs eines mathematischen Körpers geschieht).

13) So richtig das, was Berkeley sagt, in Bezug auf unsere Empfindungscomplexe oder Wahrnehmungsbilder selbst ist, so wenig hat er doch erwiesen, dass es nicht an sich existirende Dinge gebe, welche so auf unsere Sinne einwirken, dass in Folge der hierdurch empfangenen Anregung das unserm Organismus innewohnende psychische Princip die sinnlichen Empfindungen und deren geordnete Complexe (die Wahrnehmungsbilder) erzeuge, und diesen an sich existirenden Dingen (welche als die Correlate unserer Perceptionen die „percipirten Objecte“ genannt werden dürfen, sofern sich im Fortschritt der Untersuchung genügende Gründe zu ihrer Annahme ergeben) ist eine von dem Acte der Wahrnehmung selbst unabhängige Existenz zuzuschreiben. Diese Unabhängigkeit von dem Acte der Wahrnehmung schliesst jedoch nicht die Annahme aus, dass zwischen den an sich existirenden wahrnehmbaren Dingen und dem der Wahrnehmung fähigen Geiste eine ursprüngliche Verwandtschaft und Wechselbeziehung statthabe. Jene Dinge sind die Vorstufen des Geistes; sie

bedingen ihn genetisch, wie sie ihrerseits durch ihn teleologisch bedingt sind; vermittelst ihrer existirt und percipirt der Geist, sie aber existiren zuhöchst um des Geistes willen. Keineswegs jedoch existiren sie in unserm Geiste.

[14]) Dies würde nur dann folgen, wenn die Dinge an sich mit den Wahrnehmungsbildern identisch wären, was sie nicht sind.

[15]) Dieser Satz ist unbewiesen und falsch. Nichts hindert, dass die Figur eines Wahrnehmungsbildes, z. B. des Bildes, das wir von dem Lauf eines Baches oder Flusses oder der Bahn eines Planeten gewonnen haben, der Figur des wirklichen Laufes dieses Baches oder Flusses oder der wirklichen Planetenbahn ähnlich sei, obschon die eine Figur im Geiste existirt, die andere aber ausserhalb desselben. Nicht jede Figur ist eine „Idee", obschon allerdings jede Farbe eine „Idee" (etwas bloss Subjectives) ist; s. die Anmerkung 17.

[16]) Nur der schon oben aufgezeigte mögliche Doppelgebrauch der Worte wahrnehmbar oder percipirbar führt zu diesem Dilemma. „Percipirbar" sind die Originale nicht in dem Sinne, dass sie selbst Perceptionen sein könnten, wohl aber in dem Sinne, dass sie vermittelst der Perception uns zum Bewusstsein gelangen. Durch das Gefühl und durch das Auge unter Mitwirkung des primitiven, in unwillkürlichen Associationen bestehenden Denkens ein Wahrnehmungsbild des Flusses gewinnen heisst „den Fluss wahrnehmen"; ich sehe, fühle, nehme wahr nicht das Bild und nicht die Bestandtheile des Bildes (die Ideen), sondern das äussere Object mittelst des Bildes. Andererseits muss zugegeben werden, dass der Sprachgebrauch nicht ausschliesslich die äusseren Dinge als das Gesehene, Gehörte, Wahrgenommene bezeichnet, sondern auch die einzelnen Qualitäten, z. B. Röthe, Ton (ich sehe die Röthe der Wangen, ich höre einen Ton), welche in der That bloss subjectiv sind; es geschieht dies jedoch nur auf Grund der (irrthümlichen) Annahme, dass sie objectiv seien, so dass die Tendenz des Sprachgebrauchs auch hier die nämliche bleibt, als grammatisches Object mit „sinnlich wahrnehmen" oder „percipiren" das Objective zu verbinden. Was offenbar bloss subjectiv ist, wie ein Schmerz, wird nicht „sinnlich wahrgenommen", sondern „empfunden".

[17]) Diese (Locke'sche) Unterscheidung ist wohlberechtigt; nur sollte lieber gesagt werden: Qualitäten im primären Sinne (den Objecten selbst anhaftend) und im secundären Sinne (Wirkungen der Dinge auf uns, Empfindungsqualitäten, die sie in uns anregen). Das Geometrische ist objectiv und subjectiv zugleich, alles Uebrige in der Sinneswahrnehmung ist bloss subjectiv, aber mit Objectivem gesetzmässig verknüpft, z. B.

jeder bestimmte Ton und jede bestimmte Farbe mit Vibrationen von einer bestimmten Art.

[18]) Es ist durchaus nicht nothwendig, die Materie als schlechthin träg (kraftlos, *inert*) vorzustellen; ein Inneres, worauf die Bewegungen beruhen (Kräfte, Vorstellungsanaloga) kann und muss ihr zuerkannt werden.

[19]) Dieses „nur" ist unbewiesen.

[20]) Dies würde nur dann offenbar sein, wenn die unerwiesene Behauptung wahr wäre, dass eine Figur nur eine „Idee" sein könne. Den richtigen Satz, dass die Figuren, welche in unseren Wahrnehmungsbildern sind, etwas Psychisches seien, hat Berkeley unberechtigterweise in den falschen Satz umgesetzt, dass nur im Geiste Figuren existiren.

[21]) Diejenige Ausdehnung und Bewegung, welche im Wahrnehmungsbilde ist, kann allerdings nicht, von den übrigen Bestandtheilen des Wahrnehmungsbildes abgetrennt, ausserhalb des Geistes existiren; dies ist selbstverständlich. Was in Frage steht, ist etwas Anderes, nämlich ob es eine ausserhalb des Geistes bestehende (objective) Ausdehnung mit Figuren und Bewegungen gebe, welche den subjectiven ähnlich seien, und dass dies nicht möglich sei, hat Berkeley nur behauptet, nicht bewiesen.

[22]) Dass die Materie, welcher die objectiv-reale Ausdehnung, Figur und Bewegung zukommt, nicht schlechtweg ohne alle anderen Qualitäten zu denken sei, ist schon oben bemerkt worden. Aber die Natur dieser anderen Qualitäten ist nicht eben so leicht und sicher zu erkennen, wie die Natur der geometrischen Eigenschaften der Materie. Sind sie Vorstellungsanaloga, so sind sie doch jedenfalls nicht in unserm Geiste und mit den sinnlichen Empfindungen selbst nicht identisch. Die hierauf bezüglichen Fragen sind bei einem methodischen Fortgang der Untersuchung erst dann in Angriff zu nehmen, wenn die auf die primären Qualitäten bezüglichen Probleme bereits gelöst sind.

[23]) Dieser Fehlschluss wird durch den Wechsel zwischen dem Standpukt der wissenschaftlichen Betrachtung und der gemeinen Ansicht erzeugt. Die wissenschaftliche Betrachtung zeigt, dass gross und klein relative Begriffe sind, dass also, wo jede Relation wegfällt, streng genommen nicht mehr von einer bestimmbaren Grösse oder Kleinheit die Rede sein darf; indem nun aber das, was nur in diesem strengen Sinne weder gross noch klein genannt werden darf, für etwas, das im vulgären Sinne (also bei vollzogener Vergleichung) weder gross noch klein sei, genommen wird, wird die Folgerung angeknüpft, eine Ausdehnung, die weder gross noch klein sei, sei überhaupt nichts. Der Fehler ist der gleiche, wie wenn an die Thesis (die öfters aufgestellt wird und durch die Rela-

tivität des Begriffs Gift gerechtfertigt werden kann): „aut omnia aut nulla venena" die Folgerung angeknüpft würde, es sei gleichgültig, ob wir Brot oder Arsenik essen. Jede reale Ausdehnung ist eine bestimmte und keine andere (keineswegs, wie gleich nachher den Vertheidigern der Objectivität der Ausdehnung der Ausdruck in den Mund gelegt wird, eine „extension in general"); aber der Begriff der Grösse oder Kleinheit kann nicht ohne eine Vergleichung, die wir vollziehen müssen, darauf angewandt werden. Das Gleiche gilt von der Bewegung. Ein Planet läuft um seinen Centralkörper in einer bestimmten Bahn, die vermöge einer bestimmten Bewegung (nicht einer „motion in general") durchmessen wird; aber ob diese Bewegung geschwind oder langsam zu nennen sei, hängt von der Vergleichung ab, die wir vollziehen. Die Bewegung des Mars z. B. ist langsam im Vergleich mit der Erdbewegung, rasch im Vergleich mit der Bewegung des Uranus; an sich, unverglichen mit anderen Bewegungen, ist sie keins von beidem; aber es wäre doch ungerechtfertigt, zu sagen, sie sei demnach an sich eine weder schnelle, noch langsame Bewegung, also gar nichts. Die Aufhebung einander entgegengesetzter Prädicate, welche ohne Vergleichung keinen Sinn haben, hebt nicht die Sache selbst auf. Uebrigens ist auch die Vergleichung nicht immer etwas rein Subjectives, sondern in vielen und den wissenschaftlich werthvollsten Fällen durch objective Beziehungen veranlasst.

[24]) Nicht willkürlich, sondern den objectiven Beziehungen gemäss verfährt der Geist, wenn er etwa 3 Personen oder 3 Bäume als 3 Wesen und nicht als 10 oder 20 kubische Einheiten von irgend welcher Grösse betrachtet. Die Zahl als Zahl ist freilich ein Gebilde des Geistes, der Gleichartiges zusammenfasst; aber die Maasseinheit ist nur in gewissen Fällen und in einem gewissen Grade willkürlich; soweit Individuen existiren, ist sie objectiv begründet.

[25]) Locke sagt (a. a. O. II, XIII, 26): „jedes Object der sinnlichen und der inneren Wahrnehmung führt den Begriff der Einheit mit sich"; er erklärt (ebend. II, XVI, 1), kein Begriff sei so einfach, wie der der Einheit, und derselbe sei mit allen unseren Gedanken innigst verwebt. Diese Locke'schen Sätze bekämpft hier Berkeley.

[26]) Dieses Argument würde (wie Berkeley selbst zugiebt) für sich allein nicht beweisen, dass nicht ein bestimmter Wärmegrad (der sich objectiv etwa durch das Thermometer constatiren liesse) in dem äussern Objecte selbst sei, sondern nur das Selbstverständliche zum Bewusstsein bringen, dass die Ausdrücke heiss und kalt, indem sie eine Vergleichung mit dem Wärmegrad von Theilen unsers Körpers involviren, nicht ohne eine subjective Beziehung gebraucht werden können. Wir

können also nicht „ebensowohl", sondern vielmehr ebensowenig schliessen, dass nicht eine bestimmte Figur und eine bestimmte Ausdehnung jedesmal dem betreffenden äussern Objecte zukomme; der Schluss aber, dass die Wärmeempfindung nicht ein Abbild einer objectiven Wärmequalität sein könne, während doch die Perception einer Gestalt ein Abbild der percipirten Gestalt des äussern Objectes sein kann, beruht auf anderen Prämissen. Alle Empfindungsqualitäten können durch Bewegungsvorgänge angeregt werden; die letztern aber müssen als solche objectiv sein, weil andernfalls die durch alle Resultate physikalischer Forschung bestätigte Voraussetzung eines objectiven Causalnexus mit aufgehoben werden würde. Vgl. die Anmerkung 45.

[27]) Locke führt (a. a. O. II, XII, 3 ff.) die zusammengesetzten Vorstellungen auf drei Classen zurück, indem dieselben sämmtlich entweder Accidentien oder Substanzen oder Verhältnisse betreffen. Unter den Accidentien oder Modis ist nach ihm dasjenige zu verstehen, was als nicht für sich bestehend, sondern abhängig (gewissen Substanzen inhärirend) betrachtet wird. Die Begriffe von Substanzen, sagt Locke, sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um besondere für sich bestehende Dinge vorzustellen. Die Begriffe der Verhältnisse bestehen in der Vergleichung einer Vorstellung mit einer andern. Unter Accidens, sagt Locke (II, XIII, 19) wird etwas Reales verstanden, das nothwendig etwas Anderes voraussetzt, in welchem es subsistirt, unter der Substanz aber das Substrat der Accidentien. Wir haben, fügt Locke hinzu, keinen deutlichen Begriff von dem, was die Substanz ist, sondern nur einen verworrenen von dem, was sie wirkt. Der Begriff der Substanz wird uns weder durch die äussere, noch durch die innere Wahrnehmung gegeben (I. 4, 18); gegeben ist uns nur die beständige Vergesellschaftung gewisser, einfacher Vorstellungen miteinander; da wir uns nun nicht denken können, wie diese an sich subsistiren, so gewöhnen wir uns, ein gewisses Substrat vorauszusetzen, in welchem sie bestehen und aus welchem sie entspringen, und dieses nennen wir dann eine Substanz (II, XXIII, 1). Nur die constante Verbindung von Eigenschaften ist uns gegeben, das Wesen der Substanz ist uns verborgen (ebd. 3—6). Derjenige hat den vollkommensten Begriff von einer bestimmten Substanz, der die meisten in ihr enthaltenen einfachen Vorstellungen gesammelt und mit einander verknüpft hat (II, XXIII, 7). Es ist wahr, dass Locke consequenter verfahren (obschon darum doch keineswegs beim Berkeleianismus angelangt) wäre, wenn er hiernach die Vorstellung der Substanz als eines von den Eigenschaften verschiedenen Etwas als eine leere Fiction verworfen, und nur die gegenseitige Verbindung

der Eigenschaften selbst als real anerkannt hätte; da er aber diese (später von Hume gezogene) Consequenz für bedenklich hielt, so beschränkte er sich darauf, nur unsern Begriff der Substanz als eines von allen Eigenschaften verschiedenen Etwas für dunkel und wenig nützlich zu erklären, ohne doch die Existenz solcher Substanzen leugnen zu wollen. In dem platonisch-aristotelischen Begriff der materiellen Substanz ist die Ausdehnung mitenthalten. Durch Berkeley's Negation der Existenz der Ausdehnung extra mentem wird, wie er selbst mit Recht sagt, der Begriff der materiellen Substanz mitaufgehoben; aber es ist keineswegs umgekehrt an die Negation jenes dunkeln Etwas nothwendig auch die Negation der objectiven Realität der Ausdehnung geknüpft.

28) Hier kehrt die schon oben als ungerechtfertigt bezeichnete Terminologie wieder, wonach die „Ideen" als Erkenntnissobjecte der sinnlichen Wahrnehmung, und zwar als die „unmittelbar percipirten Objecte" bezeichnet werden. In der That sind Ideen nur bei der inneren Wahrnehmung, d. h. bei der Reflexion auf unsere inneren psychischen Gebilde, Objecte der Betrachtung. Nun ist zwar Berkeley in soweit ganz im Recht, als wirklich nur diese Empfindungscomplexe unmittelbar in unserm Bewusstsein sind; die Deutung derselben auf die entsprechenden äusseren Objecte geschieht mittelst eines hinzutretenden primitiven Denkens, welches theils nähere, theils entferntere Analoga unserer eigenen Existenz, von der wir durch innere Wahrnehmung wissen, auf Anlass jener Empfindungscomplexe, und zwar als die äusseren Ursachen derselben, voraussetzt; das Wahrnehmen (Sehen, Tasten etc.) insofern dieses mehr ist, als das blosse Empfinden, involvirt bereits jenes Denken. Aber die Empfindungscomplexe sind, wenn gleich allein unmittelbar in unserm Bewusstsein, darum doch nicht nothwendig das unmittelbare Object der sinnlichen Wahrnehmung, wenn sie nämlich überhaupt nicht Object, sondern Mittel derselben sind; unsere Aufmerksamkeit ist bei den sinnlichen Empfindungscomplexen ganz den durch dieselben sich uns bekundenden Aussendingen zugewandt; das Aussending ist das, was ich sehe, taste, wahrnehme. Die Empfindungscomplexe werden als solche erst spät zum Object der psychologischen Reflexion. Das in die sinnliche Wahrnehmung selbst eingegangene, einen Bestandtheil derselben ausmachende Denken ist ein elementares, durch welches zwar die Existenz äusserer Objecte erkannt, keineswegs aber auch schon die Unterscheidung vollzogen wird, welche Bestandtheile des Empfindungscomplexes in vollerem und welche in geringerem Maasse der eigenen Natur jener Objecte entsprechen; diese Unterscheidung (welche Descartes und Locke im Wesentlichen richtig vollzogen haben) ist erst

das Product einer weit vorgeschrittenen wissenschaftlichen Einsicht.

29) D. h. die, welche die Existenz einer Materie ausserhalb des Geistes annehmen (die Anwälte der Materie).

30) Mit allen? Nach naturgesetzlicher Ordnung gewiss nicht! Somit folgt nur, was ohnedies unzweifelhaft ist, dass der Schluss auf das Vorhandensein äusserer Objecte in gewissen Fällen trüglich ist, und dass die Bedingungen, unter welchen er gilt, ermittelt werden müssen. Traumbilder und Visionen würden nicht ohne vorausgegangene Affectionen durch wirkliche äussere Objecte möglich sein; sie erfolgen mittelst einer Reproduction und Umbildung der Gedächtnissvorstellungen. Falls Berkeley's Argumentation gälte, so würde sie das Dasein anderer Personen — welches auch geträumt werden kann — ebenso aufheben, wie das „undenkender Objecte"; dieses Zuvielbeweisen bekundet ihre Schwäche.

31) Hier tritt noch deutlicher, als oben (Anm. 29), die Verschiedenheit des Sinnes, in welchem Berkeley das Wort „Materialist" gebraucht, von demjenigen, in welchem wir dasselbe zu gebrauchen pflegen, hervor. Wir pflegen damit diejenigen zu bezeichnen, welche annehmen, dass nur materielle Substanzen existiren; Berkeley dagegen versteht darunter diejenigen, welche dafür halten, dass überhaupt materielle Substanzen existiren, aber doch vielleicht daneben auch die Existenz geistiger Substanzen annehmen.

32) Sie dienen mindestens zu dem Zweck, auf eine naturgesetzliche Weise einen Verkehr zwischen beseelten Wesen möglich zu machen, wenn nicht vielmehr auch die Möglichkeit der Existenz bewusster Wesen durch sie bedingt ist. Die Sprache vermittelt die Gedankenmittheilung. Bestände nun das von mir gesprochene Wort bloss in gewissen, an meinen Gedanken angeknüpften Ideen, die ebenso, wie dieser selbst, nur im Geiste existiren können, und existirte die Luft selbst nur als Ideencomplex in unräumlichen Wesen oder Geistern, so wäre nicht abzusehen, warum im Geiste eines Andern, der in meiner Nähe ist (die dann aber selbst nicht eine Nähe räumlicher Art sein würde) gleichartige Ideen dadurch angeregt würden, und viel weniger noch wäre begreiflich, wie eine Schrift lange nach dem Tode ihres Verfassers eben solche Wirkungen noch zu üben vermöchte. Alle Gesetzmässigkeit wäre bloss die der Ideenassociation im Einzelsubject; für alle Beziehungen zwischen Subjecten müsste auf eine unmittelbare oder wunderbare Wirkung der göttlichen Allmacht recurrirt werden. Existiren aber ausserhalb des Geistes des Redenden oder Schreibenden und des Geistes des Hörenden oder Lesenden die Luft und die anderen materiellen Medien, so wird uns die Vermittlung in einem unverächtlichen Maasse durch

die Physik und die übrigen Naturwissenschaften erklärbar. Es ist wahr, dass einiges Unerklärte zurückbleibt; aber es ist doch ein Weg zur Erklärung gebahnt, und die von Berkeley hervorgehobene Schwierigkeit vermindert sich, wenn wir Materie und Geist nicht für so ungleichartig halten, wie Descartes und auch noch Locke und ihre Zeitgenossen gethan haben. Die Berkeley'sche Annahme dagegen hebt jede Aussicht zu einer naturwissenschaftlichen Erklärung auf.

[33]) Gewiss, wie ja der Träumende auch wirklich jene Annahme macht, ohne dass sie in seinem Falle begründet ist. Aber jene Voraussetzung selbst, wonach das Wachen nur ein Träumen mit offenen Augen ist, ist eben, wie gesagt, nur bei Aufhebung jeder objectiven (über blosse Ideenassociation im Einzelsubject hinausgehenden) Naturordnung durchführbar.

[34]) „Argumenta a posteriori" in dem alten, aristotelisch-scholastischen Sinne dieses Ausdrucks, wonach das Argumentiren a priori (sc. ad posterius) das Schliessen aus der Ursache als dem der Natur nach Früheren (*φύσει πρότερον*) auf die Wirkung als das der Natur nach Spätere (*φύσει ὕστερον*) bedeutet, das Argumentiren a posteriori aber (sc. ad prius natura) das Schliessen aus den Wirkungen auf die Ursachen (aus dem *φύσει ὕστερον* auf das *φύσει πρότερον*). Bei dem Schliessen a posteriori ist das der natürlichen Folge nach Spätere (die Wirkungen) für uns das Frühere (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*) oder das uns früher und leichter Erkennbare (*γνωριμώτερον ἡμῖν*), woraus wir auf das an sich Frühere (die Ursachen) zurückgehen; wir verfahren dabei regressiv, bei dem Schliessen a priori (ad posterius) aber progressiv. An die Stelle dieses auf den Argumentationsgang bezüglichen Gebrauchs der Ausdrücke a priori und a posteriori hat Kant, zum Theil nach dem Vorgange Hume's und Anderer, einen ganz heterogenen gesetzt, wonach auch auf die Urtheile als solche der Unterschied des A priori und A posteriori bezogen wird; unter der Erkenntniss a posteriori versteht Kant die empirische und unter der Erkenntniss a priori die (von ihm irrigerweise für möglich und wirklich gehaltene) empirielose Erkenntniss.

[35]) Die Subsumtion der „ausgedehnten beweglichen Substanz" unter „Idee" involvirt schon die Berkeley'sche Doctrin; der Gegner muss daher diese Fragestellung selbst perhorresciren, und das darin stillschweigend Vorausgesetzte als nicht zugegeben bezeichnen. Nego suppositum! Doch da Berkeley hier nur seine obigen Sätze wiederholt, so könnten hier auch nur die obigen Einwürfe wiederholt werden, was unnöthig ist.

[36]) Die Existenz äusserer Dinge kann sehr wohl stattfinden, ohne dass ich an sie denke; aber mein Bewusstsein, dass äussere Dinge existiren können, ist nicht möglich, ohne dass ich an eben diese Dinge denke. Die Perioden der Bildung

der Erde, in welchen diese noch keine lebenden Wesen trug, haben stattgefunden, ohne dass sie von Menschen percipirt wurden; aber wir können nicht anders wissen oder vermuthen, dass sie stattgefunden haben, als indem wir sie denken. Berkeley sondert beides nicht. Während der Gegner, den er auftreten lässt, nur auf die Existenz des äusseren Objectes seine Reflexion richtet, macht Berkeley eben diese Reflexion des Subjectes auf das Object zum Ausgangspunkte seiner Argumentation, und folgt nicht dem Gegner bei dessen Abstraction vom Subject. Dass die Möglichkeit, diese Abstraction zu vollziehen, noch nicht ohne Weiteres die Möglichkeit beweise, dass Dinge an sich existiren, dies behauptet Berkeley allerdings mit Recht; dass aber diese Möglichkeit nicht bestehe, weil wir, wenn wir sie erwägen, dann allerdings (nachträglich) an die Dinge denken, behauptet er mit Unrecht.

[37]) Nicht die Dinge, sondern nur eine Vorstellung von denselben existirt in mir, ebenso wie, wenn ich ein von mir verschiedenes psychisches Wesen denke, nicht dieses selbst, sondern eine Vorstellung von demselben in mir existirt.

[38]) Der vermeintliche Widerspruch ist, dem Obigen zufolge, nicht vorhanden. Bestände er, so würde ganz ebensowohl ein Widerspruch darin liegen, dass ich annehme, es habe eine Zeit gegeben vor meiner Existenz. Denn um dies anzunehmen, muss ich diese Zeit denken; also ist sie in mir; also besteht sie nicht ohne mich oder ausser mir, also nicht vor meiner Existenz; denn dass etwas in mir sei, ohne dass ich bin, wäre ja ein handgreiflicher Widerspruch. Ganz ebenso, wie dieser Paralogismus, ist auch die Berkeley'sche Argumentation aufzulösen. Die Vergangenheit wird jetzt von mir gedacht, indem ich jetzt ein Bild derselben in mir erzeuge; nicht sie selbst, sondern dieses Bild derselben ist jetzt in mir; sie selbst aber hat ohne mich existirt. Ich kann nicht wissen, dass sie ohne mich existirt hat, ohne sie (jetzt nachträglich) zu denken; aber sie kann existirt haben und hat existirt ohne dieses mein Denken. Ganz ebenso werden Dinge, die an sich existiren, von mir gedacht, indem ich ein (mehr oder minder zutreffendes) Bild derselben in mir erzeuge; nicht sie selbst sind in mir, sondern dieses Bild derselben ist in mir; sie selbst aber existiren unabhängig von meinem Bilde. Ich kann nicht wissen, dass sie an sich existiren, ohne sie zu denken, aber sie können existiren und viele derselben existiren in der That unzweifelhaft ohne dieses mein Denken. — Berkeley's Einwurf kehrt bei Fichte wieder, der Kant's Annahme von „Dingen an sich" negirt; derselbe lässt sich mit Reinhold Hoppe, der in seiner Schrift „Zulänglichkeit des Empirismus in der Philosophie", Berlin 1852, eine der Berkeley'schen verwandte Doctrin vertritt, dahin formuliren, die Entgegensetzung zwischen

Wirklichkeit und Erkenntniss enthalte einen Widerspruch, denn insofern die Wirklichkeit besprochen, untersucht, entgegengesetzt werde, werde sie gedacht, woraus Hoppe folgert, dass alles, was Jemand von ihr aussage, in der That nur dessen eigene Gedanken betreffe. Der Einwurf aber beruht in dieser Fassung auf einer Vermischung zweier Stufen des Denkens, nämlich derjenigen, in welcher es sich einfach um Wahrheit (im Sinne der Uebereinstimmung unserer subjectiven Auffassung mit der objectiven Wirklichkeit, z. B. unserer Auffassung der Ermordung Cäsars mit der wirklich einst geschehenen Ermordung) und derjenigen, auf welcher es sich um unsere Einsicht in das Wesen der Wahrheit handelt. Erst der zweiten Stufe gehört unser Begriff der objectiven Wirklichkeit (in ihrem Gegensatze zu der subjectiven Auffassung) an, ebenso wie ihr erst der Begriff der Erkenntniss angehört, und diese Begriffe können wir selbstverständlich nicht haben, ohne sie zu denken. Auf der ersten Stufe aber handelt es sich (worüber wir uns freilich erst auf der zweiten Stufe Rechenschaft geben können) nur um das Bestehen jener Uebereinstimmung, nicht um unser Wissen von dem Bestehen derselben, und dabei ist nicht unser Gedanke der Wirklichkeit, sondern diese selbst maassgebend, eben jenes Daseiende oder jenes Geschehende, welches von meinem Wissen um dasselbe unabhängig ist (oder „an sich ist"), seinerseits aber mein Wissen bedingt.

[39]) Die Argumentation in Section VIII ist schon oben bekämpft worden. Die Inactivität der Ideen selbst aber ist keineswegs ein wirkliches Ergebniss der Selbstbeobachtung; die Ideenassociation zeugt für das Gegentheil. Die Annahme, dass unsere Ideen durch äussere Objecte angeregt werden, ist keineswegs von Berkeley als falsch erwiesen worden. Falsch ist freilich eine Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Aussenwelt, welche alle Activität in diese legt und jenen als ein passives Substrat gleich einer Schreibtafel oder einem Stück Wachs betrachtet, aber ebenso auch die entgegengesetzte Auffassung, welche alle Activität ausschliesslich dem Geiste vindicirt. Der Ausdruck „Anregung" oder „Affection" drückt das wirkliche Verhältniss am zutreffendsten aus.

[40]) Locke sagt (a. a. O. II, XXIII, 5): „Da es für uns undenkbar und unbegreiflich ist, dass die Wirkungen der Seele, z. B. das Denken, Schliessen, für sich selbst bestehen, und dass sie dem Körper angehören oder durch denselben hervorgebracht werden können, so denken wir sie uns als Handlungen einer andern Substanz, die wir Geist nennen." Wir denken uns nach Locke den Geist als das Substrat der Thätigkeiten, die wir in unserm (psychischen) Innern wahrnehmen, ebenso wie wir uns den Körper als das Substrat der Eigenschaften vorstellen, welche unsere Sinne afficiren. Einen bestimmten

Begriff haben wir nach Locke weder von der körperlichen, noch von der geistigen Substanz, dürfen aber darum die eine so wenig, wie die andere leugnen. Berkeley negirt die körperliche Substanz zu Gunsten der geistigen; später aber hat Hume beide negirt oder doch für gleich zweifelhaft erklärt und ein selbständiges Bestehen der Vorstellungen in ihrer gegenseitigen Verbindung angenommen. Kant erklärt den Begriff der Substanz für einen ursprünglichen Verstandesbegriff, der eben um eben dieses seines subjectiven Ursprungs willen nur auf die Erscheinungsobjecte, die in unserm Bewusstsein sind, Anwendung finde, wodurch aber der Hume'sche Skepticismus nicht widerlegt, sondern eher potenzirt ist. In der That bilden wir den Substanzbegriff auf Grund der Erkenntniss unserer selbst (vermöge der innern Wahrnehmung) als eines Individuums, und übertragen dann denselben auf persönliche nnd unpersönliche Objecte ausser uns.

[41]) „Subject" in dem älteren, aristotelisch-scholastischen Sinne (ὑποκείμενον Substrat).

[42]) Ob unser Bewusstsein von Psychischem durch *idea* oder *notion* bezeichnet werden soll, ist mehr eine Frage des Wortgebrauchs, als von sachlichem Interesse. Es ist aber bemerkenswerth, dass, wenn man die *notions* des Geistes von anderen Geistern und von deren Operationen als die Erkenntnissobjecte in der Art bezeichnen wollte, wie Berkeley bei der sinnlichen Wahrnehmung die *ideas* als die percipirten Objecte bezeichnet, sich zum Theil mittelst der nämlichen Argumente, auf die er den Schluss gegründet hat, dass wir nur unsere Ideen und nicht Körper, die ausserhalb unseres Geistes seien, erkennen, schliessen liesse, dass wir nur unsere *notions* von Geistern und nicht Geister, die ausserhalb unseres eigenen existiren, erkennen. Berkeley's Argumente würden zur Annahme der alleinigen Existenz des Argumentirenden (zu dem sog. „theoretischen Egoismus" oder „Solipsismus") führen, also „zu viel beweisen" und können daher nicht fehlerfrei sein.

[43]) Locke, der im 11. Cap. des vierten Buchs seines „Vers. über den menschl. Verstand" von der Erkenntniss der Aussendinge handelt, glaubt, dass wir den Sinnen vertrauen müssen, die uns von der Existenz von Dingen ausser uns, von denen sie afficirt werden, Nachricht geben; kein Mensch könne so skeptisch sein, an der Existenz dieser Dinge zu zweifeln (a. a. O. § 3); zu den Ueberzeugungsgründen rechnet er auch eben den von Berkeley hier erwähnten Umstand, dass wir bei offenen Augen den Vorstellungen, welche Sonne und Licht in uns hervorrufen, den Zugang nicht verwehren können; er schliesst aus demselben, dass dasjenige, was diese und derartige Vorstellungen in mir hervorbringe, der Eindruck eines äussern, meine Sinne afficirenden Objectes sein müsse (a. a.

O. § 5). An die Stelle dieser Ursache setzt Berkeley die unmittelbare Einwirkung der Gottheit auf unsere Seelen.

44) Kann unser Geist diese Wirkung erleiden, dass durch ein anderes Wesen in ihm Ideen hervorgebracht werden, so ist er nicht ein seiner Natur nach stets actives Wesen, sondern ebensowohl auch der Passivität fähig. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass sich hierdurch der Gegensatz zwischen Activität und Passivität relativirt.

45) Auf Berkeley'schem Standpunkte kann eine naturgesetzliche Ordnung, indem dieselbe als die Ordnung unserer Ideen gedeutet wird, wohl behauptet; aber es können keine Naturgesetze wirklich nachgewiesen werden, so dass mittelst ihrer die Naturerscheinungen sich erklären liessen. Soll z. B. der Planetenlauf erklärt, d. h. auf allgemein gültige Gesetze zurückgeführt werden, so ist das nicht möglich, wenn wir nur unsere Perceptionen unter einander in Beziehung denken. Denn in diesen bekundet sich, wenn sie für sich betrachtet werden, eben nicht eine feste Ordnung. Eine solche wird nur dann gefunden, wenn wir eine Causalität voraussetzen, die das Subject (beim Sehen) mit materiellen Objecten ausserhalb desselben, den realen Himmelskörpern, verknüpft, welche letzteren dem Newton'schen Gravitationsgesetze gemäss ihre Bewegungen vollziehen, und zwar nicht innerhalb unseres Bewusstseins, sondern unabhängig von diesem, und dieselben wahrscheinlich schon vollzogen haben, längst ehe es ein menschliches Bewusstsein gab, obschon wir nachträglich ein Bewusstsein von denselben zu gewinnen vermögen; auf unser Auge wirkt nicht dieses nachträgliche Bewusstsein, sondern der reale Planetenlauf, der draussen ist.

46) Locke sagt (a a. O. II, XXVI, 1): „Bei dem beständigen Wechsel der Dinge, welchen die Sinne wahrnehmen, beobachten wir, dass manche einzelne Substanzen und Eigenschaften zu existiren anfangen, und dass sie ihre Existenz durch die dazu erforderliche Thätigkeit und Wirkung eines anderen Wesens erhalten; aus dieser Wahrnehmung entspringt der Begriff von Ursache und Wirkung". Er führt als Beispiel an, dass in der Substanz, die wir Wachs nennen, durch die Verbindung mit einem gewissen Grad von Hitze die Flüssigkeit entstehe; wir nennen demgemäss diese die Wirkung und die Hitze die Ursache. Locke räumt ein, dass hierbei die Art und Weise, wie die Ursache die Wirkung hervorbringe, unbekannt bleibe. Berkeley's Lehre von Ursache und Wirkung ist die subjectivistische Wendung dieser Locke'schen Doctrin. Hume's skeptische Betrachtungen über den Causalbegriff, dessen Ursprung er in der Gewohnheit fand, gewisse Vorstellungen mit gewissen anderen verknüpft zu sehen, fanden hier ebenso einen Anknüpfungspunkt, wie seine skep-

tischen Betrachtungen über den Substanzbegriff in Section XVI und XVII und XXVII einen Anknüpfungspunkt fanden. In der inneren Wahrnehmung unseres Willens und unserer Anstrengung zur Ueberwindung von Hindernissen fanden Reid und andere schottische Philosophen, wie auch der französische Denker Maine de Biran den Ursprung des Causalbegriffs; Kant dagegen hielt diesen Begriff ebenso, wie den der Substanz, für einen dem Geist ursprünglich innewohnenden Stammbegriff des Verstandes (eine „Kategorie"), wodurch er den Humè'schen Zweifel überwunden zu haben wähnte, in der That aber nur den extremsten Subjectivismus begünstigt hatte, der bald hernach in Fichte's Ichlehre zu Tage trat, bei Schelling aber in einen Objectivismus umschlug, der dann auch seinerseits durch neue Versuche abgelöst ward. Adhuc sub judice lis est.

47) Auch hier gilt wieder das vorhin Bemerkte, dass der Causalnexus, wenn derselbe als die blosse von Gott begründete Ordnung der im Subject befindlichen Ideen aufgefasst wird, nur behauptet, aber nicht wirklich nachgewiesen und formulirt werden kann; wird derselbe aber auf die Aussendinge mitbezogen, so erklärt sich derselbe den mathematisch-mechanischen Gesetzen gemäss, z. B. die Verbindung von Zusammenstoss und Schall durch Umsetzung der sichtbaren Körperbewegung in Bewegungen der kleinen Körpertheile.

48) Berkeley hat nur zu sehr Recht, wenn er annimmt, dass die ersten Einwürfe, welche gegen eine von der gewöhnlichen Meinung abweichende Theorie erhoben zu werden pflegen, von der hier bezeichneten Art seien. Wie Kinder sofort nein! zu sagen pflegen, wenn ihnen etwas angemuthet wird, was sie sich noch nicht selbst zum Object des Vorstellens und Begehrens gemacht haben, so weisen auch Erwachsene Fremdartiges, weil es fremdartig ist, als seltsam und absurd mit derartigen Exclamationen zurück, während doch die einzige Frage sein sollte, ob die Begründung zureichend sei oder nicht. Mit Einwürfen jener Art hat Berkeley ein leichtes Spiel; die der andern Art aber sind gewichtiger.

49) Wie Locke (IV, XI, 8) die Negation der Körperwelt als eine Ansicht bezeichnet hat, wonach alles, was wir während unseres ganzen Daseins sehen, hören, fühlen etc., bloss eine lange Reihe täuschender Traumbilder ohne Realität sei.

50) Die beiden Fragen sind nicht identisch, ob es ausgedehnte Dinge ausserhalb unseres Geistes gebe, und ob es eine Substanz als Trägerin von Eigenschaften gebe. Es ist nicht wahr, dass Berkeley nur die letztere Annahme bekämpfe, im Uebrigen aber sich mit der gemeinen Meinung im Einklang befinde. Die Existenz von Ausdehnung, Figur, Grösse und Undurchdringlichkeit, auch von Schwerkraft und Kräften über-

haupt ausserhalb des percipirenden Geistes ist der Kernpunkt der Frage; man kann den Locke'schen Substanzbegriff negiren, ohne doch gleichzeitig jene Existenz ausserhalb des percipirenden Geistes zu negiren; wer diese negirt, negirt freilich eben damit zugleich nothwendig auch den Begriff körperlicher Substanzen, aber nicht bloss diesen. Dazu kommt, dass Berkeley ja auch selbst geistige Substanzen als Trägerinnen von Inhärirendem anerkennt.

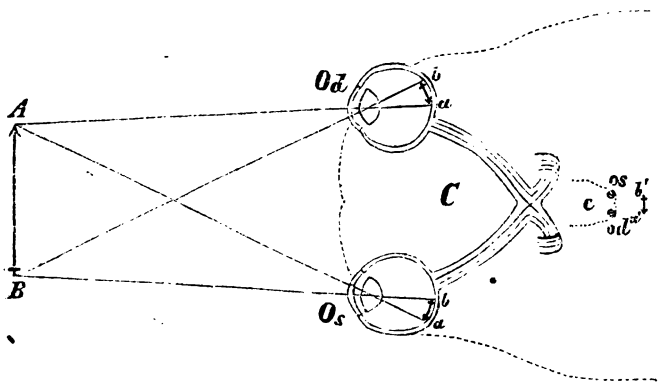
[51]) Wäre nur dies der Grund, so müsste es weniger anstössig lauten, wenn gesagt würde, dass wir Sinneswahrnehmungen essen und trinken. Der wahre Grund ist, dass die Dinge, die wir essen und trinken, ausserhalb unseres Bewusstseins (an sich) existirende Dinge (und nicht im Geiste des percipirenden Subjects befindliche Ideen) sind und als solche auch den Nicht-Philosophen gelten. Nicht nur von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, sondern auch von der diesem Sprachgebrauch zu Grunde liegenden Ueberzeugung weicht die Berkeley'sche Theorie ab. Allerdings liegt hierin noch kein Beweis ihrer Unrichtigkeit; doch will die Abweichung constatirt sein. Berkeley selbst erkennt nicht nur seine Abweichung vom Sprachgebrauch an, sondern mitunter (in Section XXXIX, vgl. den Anfang von Section LVI.) auch seine Abweichung von der gewöhnlichen Voraussetzung, worauf der Sprachgebrauch beruht; doch stimmt dazu nicht die Behauptung (in Section XXXV u. ö.): „the only thing whose existence we deny, is that which philosophers call matter or corporeal substance." Uebrigens ist Berkeley's Behauptung, dass wir Ideen essen und trinken, nicht nur dem Sprachgebrauch und den vulgären Voraussetzungen, worauf dieser beruht, zuwider, sondern auch von Berkeley's eigenem Standpunkte aus, wenn schon einerseits nothwendig, andererseits nicht aufrecht zu erhalten. Von der Farbe und dem Geschmack des Apfels oder des Weins geht nichts in den Magen ein, da dieser nicht sieht und schmeckt; die Assimilationsvorgänge geben sich in ihrem normalen Verlauf kaum irgendwie dem Bewusstsein kund; wie können also die „Ideen" oder Sinnesempfindungen oder sinnlichen „Eigenschaften" gegessen werden? Die chemischen Processe, welche die Wissenschaft nachträglich zum Theil ermittelt, geben sich nur durch ihre Wirkungen kund. So lange sie unwahrgenommen sind, sind sie einerseits nach Berkeley's Principien nichts, und andererseits, da sich Wirkungen an sie knüpfen, sind sie doch etwas, — was ein völliger Widerspruch ist. Also ist die Negation von Dingen, die ausserhalb des Bewusstseins existiren (und von deren Existenz wir erst nachträglich ein Bewusstsein gewinnen können) undurchführbar. Vgl. die Bemerkungen zu Section LII.

[52]) Vgl. Locke (IV, XI, 3): „So viel ist gewiss, dass die

höchste Ueberzeugung, deren wir in diesem Punkte fähig sind, auf dem Zutrauen zu unseren (Sinnes-) Vermögen beruht, dass sie uns hierin nicht betrügen; — die Sinne irren nicht, wenn sie uns von der Existenz der Dinge ausser uns, von denen sie afficirt werden, Nachricht geben." Ferner (ebd. § 8): „Die Gewissheit von dem Dasein der Dinge in der Natur, gestützt auf das Zeugniss der Sinne, ist so gross, als unser Erkenntnissvermögen derselben fähig ist und unser Zustand dieselbe erfordern kann."

[53]) Vgl. Locke (a. a. O. § 7): „Wenn Jemand ein Feuer sieht und zweifelt, ob es nicht etwa eine blosse Einbildung sei, so kann er sich durch das Gefühl davon überzeugen; — (§ 8) wenn unser Träumer den Versuch machen will, ob die Glühhitze einer Glashütte eine vorübergehende Phantasie eines Schlummernden sei, so darf er nur seine Hand hinhalten, um aus seinen Träumen geweckt zu werden und eine grössere Gewissheit von der Wirklichkeit derselben zu erhalten, als er vielleicht wünschte."

[54]) Es muss allerdings anerkannt werden, dass alle Wahrnehmungsbilder, die ausserhalb des Wahrnehmungsbildes von unserm Leibe sind, darum doch keineswegs ausserhalb unseres Geistes seien; aber das hindert nicht, dass ausserhalb der gesammten Sphäre der Wahrnehmungsbilder sich diejenigen realen Objecte, welche unsere Sinne afficiren, und auch die afficirten Sinnesorgane selbst befinden, von welchen her zu den Centraltheilen, in welchen der Sitz des Sensorium commune und demnach auch der Wahrnehmungsbilder selbst zu suchen ist, mittelst der sensiblen Nerven die Affectionen fortgeleitet werden. Zur Erläuterung diene die folgende Figur, in welcher



AB das äussere Object, ba das Bild desselben im rechten und linken Auge, b'a' das Bild desselben im Sensorium commune bezeichnet, Od das rechte, Os das linke Auge, C das Gehirn (linear in $^1/_2$ der natürlichen Grösse), od, os und c die vorgestellten Orte des rechten, des linken Auges und des Gehirns. Das Sensorium liegt innerhalb des realen Gehirns (C); aber innerhalb des Sensoriums liegen, wie die Bilder der übrigen Objecte, so auch die Bilder unserer Augen, unseres Kopfes, unserer Netzhäute, Sehnerven und unseres Gehirns selbst, sofern wir die letzteren durch Anatomie gewonnen haben; hier suchen wir irrig die Objecte.

[55]) „Essay towards a new Theory of Vision", zuerst im Jahre 1709 erschienen. Dass wir nicht nach den „optischen Achsen" oder den Linien von den beiden Augen zu dem gesehenen Objecte hin, und dem Winkel, den dieselben bei ihrem Zusammentreffen auf dem Object mit einander machen, die Entfernung des Objects abschätzen, sucht Berkeley durch drei Argumente zu erweisen: 1. daraus, dass wir dieselben nicht percipiren und unsere Schätzung doch nur auf Percipirtem beruhen könne, 2. daraus, dass dieselben keine reale Existenz in der Natur haben, sondern nur eine geometrische Voraussetzung seien, 3. daraus, dass sie, falls ihre Existenz und ihr Percipirtwerden zuzugeben wäre, doch unzureichend sein würden, die Distanz-Phänomene zu erklären. Nach der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Farbenperceptionen und nach andern Veränderungen, die mit gewissen Tastempfindungen sich associiren, urtheilt der Sehende über die Entfernungen, also nur auf Grund der Erfahrung. Hieraus zieht Berkeley a. a. O. die Consequenz, dass ein mittelst einer gelungenen Operation des Gesichts theilhaftig gewordener Blindgeborner anfänglich durch den neuerschlossenen Sinn keine Idee von Entfernung erhalten würde, dass Sonne und Sterne, überhaupt alle fernsten Objecte ihm ebensowohl, wie die nächsten, „in seinem Auge oder vielmehr in seinem Geiste" zu sein scheinen würden. Diese Berkeley'sche Annahme hat in sofern ihre thatsächliche Bestätigung gefunden, als operirte Blindgeborne anfänglich nicht die Entfernungen abzuschätzen wissen, sondern dies erst allmählich lernen; auch vermögen dieselben gesehene Gestalten (z. B. die eines Hundes und einer Katze) zwar von einander zu unterscheiden, aber nicht sofort zu den ihnen früher durch den Tastsinn bekannt gewordenen Gestalten der nämlichen Objecte richtig in Beziehung zu setzen. Berkeley hat in der Behauptung, dass wir über die dritte Dimension (die Tiefen-Dimension) nur nach gewissen Anzeichen urtheilen, unzweifelhaft Recht, wenn schon zu den von ihm hervorgehobenen Anzeichen noch manche andere hinzuzufügen sind; dieses Urtheilen geschieht eben durch jenes primitive, vermöge un-

willkürlich erfolgender Associationen sich vollziehende Denken, welches auf die Gestaltung des Wahrnehmungsbildes (z. B. auf die Erzeugung der Form des Himmelsgewölbes) einen wesentlichen Einfluss übt. Eine andere Frage ist jedoch, ob die Gestaltung beim Sehen überhaupt nur auf diesem Denken beruhe, oder ob ein Anfang der Gestaltung bereits in der ursprünglichen Empfindung selbst liege. Der grosse Physiolog Johannes Müller hat das Letztere angenommen, indem er die flächenhafte Gestalt des Netzhautbildes (oder einer Repräsentation desselben innerhalb des Sensoriums?) unmittelbar als solche zum Bewusstsein gelangen lässt. Andere (z. B. Lotze) nehmen an, dass gar keine Gestalt als solche unmittelbar in's Bewusstsein trete, sondern alle Gestaltauffassung sich in uns aus qualitativen Unterschieden hervorbilde; die Voraussetzung einer punktuellen Existenz der Seele macht diese letztere Annahme nothwendig; diese scheint aber auch ihrerseits jene Punktualität zur nothwendigen Voraussetzung zu haben (da bei einer nicht punktuellen Seele nothwendig irgend eine Gruppirung in den Empfindungen selbst bereits liegen muss). Die von Helmholtz vertretene „empiristische Theorie", die alle Gestaltauffassung auf unbewusste Schlüsse zurückzuführen versucht, wird entweder zu der Punktualitätsdoctrin fortgehen, oder zu der Müller'schen Lehre zurückkehren müssen. Noch schwebt der Kampf.

56) Dieser Einwurf gegen Berkeley's Doctrin ist vollberechtigt; derselbe ist nur eine specielle Form des allgemeineren Einwurfs, dass überhaupt das wirkliche Bestehen einer Naturcausalität nicht mit Berkeley's Ansicht verträglich sei. Das Oeffnen und Schliessen der Augen führt bei derselben Person an derselben Stelle zu derselben Zeit und demgemäss unter den nämlichen psychischen Bedingungen ganz verschiedene Erfolge herbei, jenachdem auf dem vor ihr liegenden Platze vorlängst ein Gärtner oder ein Zimmermann eine gewisse Thätigkeit geübt hat oder nicht, jenachdem ein Sturm oder eine Feuersbrunst die Resultate dieser Thätigkeit zerstört haben oder nicht. Dieses alles erklärt sich naturgesetzlich nur dann, wenn die Resultate jener Thätigkeit Objecte betreffen, die an sich ausserhalb des Bewusstseins bestehen, durch die Arbeit gewisser Personen oder die Einwirkung äusserer Umstände Veränderungen erfahren und diesen gemäss auf die Sinne anderer Personen einwirken. Fehlen solche Objecte, so fehlt zwischen den früheren und späteren Vorgängen der naturgesetzliche Zusammenhang, und die Aufeinanderfolge unserer Ideen, die beim Traum durch Gedächtnissbilder und subjective Associationsgesetze sich erklärt, lässt sich dann beim Wachen nur durch ein unmittelbares und zugleich ordnungsloses Eingreifen der göttlichen Allmacht erklären.

57) Unter der Existenz einer Idee (Wahrnehmung oder Einbildungsvorstellung) allerdings nicht, wohl aber unter der Existenz des Objectes, durch dessen Einwirkung auf uns sie in uns angeregt worden ist.

58) Aber das, was dieselben anregen kann, besteht nach der gemeinen Doctrin fort.

59) Nur in sofern wird dies gelehrt, als das Bestehen selbst als ein Erhaltenwerden durch Gott gedacht wird und dieses (mit Augustin) einem beständigen Geschaffenwerden gleichgesetzt wird, aber nicht in dem Sinne, dass eine Unterbrechung der Existenz zugegeben würde.

60) Wenn nämlich dieselben mit der Berkeley'schen Subjectivirung von Grösse, Gestalt und Bewegung verbunden werden.

61) Nämlich potentiell, nicht actuell, d. h. die Materie ist in's Unendliche theilbar, aber nicht in's Unendliche wirklich getheilt; es liegt im Wesen der unendlichen Theilung, dass sie niemals vollendet ist, und dass jede wirkliche Theilung immer noch weiter fortgesetzt werden kann.

62) Und dass die Theile nicht wirklich (actuell) in unendlicher Zahl (sondern auch dann, wenn die atomistische Theorie angenommen wird, nur in einer sehr grossen Zahl) von einander gesondert vorhanden sind, dass vielmehr nur die Theilbarkeit eine unbegrenzte ist.

63) Dies ist dann nicht nothwendig, wenn die Theile, indem ihre Zahl wächst, zugleich in entsprechendem Verhältniss an Grösse abnehmen. Ein „unendlich scharfer Sinn" müsste die „unendlich kleinen Theile" als unendlich kleine erkennen, während unsere Sinne „sensible Minima" nicht überschreiten können, das Auge z. B. zwei Punkte gesondert nur unter einem gewissen kleinsten Gesichtswinkel erkennen kann. Das Mikroskop ändert diesen Gesichtswinkel selbst nicht, sondern lässt nur andere Punkte des Objects mit unserm Auge denselben bilden.

64) Ganz falsch, weil die Abnahme der Grösse der Theile die der Zunahme der Zahl derselben umgekehrt proportional sein kann, ganz ausser Acht gelassen ist.

65) Hierfür ist auch nicht einmal ein Scheinbeweis beigebracht worden.

66) Diese Zurückweisung des Einwurfs involvirt die Annahme, dass ein einheitliches Object bestehe. In der That aber ist, wenn das Sein des Objects an sich aufgehoben und ihm nur in den einzelnen percipirenden Geistern Existenz zugeschrieben wird, das, was wir Ein Haus nennen, dann vielmehr eine Vielheit von Häusern, deren je eins in je einem wahrnehmenden Geiste existirt. Jedes einzelne dieser vielen aber wird allerdings vernichtet und neugeschaffen mit dem Schliessen

und Wiederöffnen der Augen. Dazu kommt, dass es sehr häufig Intervalle giebt, während welcher Niemand gewisse Objecte wahrnimmt. Haben etwa die Herculanensischen Manuscripte nicht existirt während der Jahrhunderte, als sie vergraben waren, und hat Gott sie später neugeschaffen? Nach einer naturgesetzlichen Ordnung ist die Wiederentstehung gewiss nicht zu erklären; diese Ordnung besteht nur dann, wenn eine Existenz ausserhalb aller (endlichen) Geister während der Zwischenzeit stattfand. Die Existenz im Gottesgeiste aber kann nicht die Permanenz des Objectes erklären, da sie zu viel erklären würde, nämlich eine ewige Existenz des Objects, welches doch einen Anfang und ein Ende in der Zeit hat; es muss also ein von Gottes Idee des Objects verschiedenes Object geben, welches eine Zeitlang besteht, auch während kein endlicher Geist es wahrnimmt.

67) „Subject" steht auch hier in dem älteren Sinne, worin es dem griechischen *ὑποκείμενον* entspricht, indem es das Substrat überhaupt bedeutet (dessen Bezeichnung im Satze das grammatische Subject bilden kann), nicht speciell bloss das Substrat der psychischen Erscheinungen (das Subject im modernen philosophischen Sinne dieses Wortes). Gerade diese Stelle zeigt recht deutlich, wie aus dem ursprünglichen Gebrauche des Wortes einerseits der grammatische, andererseits der heutige philosophische Terminus hervorgegangen ist.

68) Wie eine ausgedehnte „Idee" in einem unausgedehnten Wesen Platz finde, ist schlechthin unbegreiflich und von Berkeley nicht im Mindesten erklärt oder auch nur plausibel gemacht worden. Ein Object kann Objecte in sich haben, welche roth oder blau sind, ohne darum doch selbst, als Ganzes, roth oder blau zu sein; aber es kann nicht ausgedehnte Objecte in sich haben, ohne selbst ausgedehnt zu sein. Wollte man aber sagen, die Idee von einem Ausgedehnten sei nicht selbst ausgedehnt, so wäre das theils an sich falsch, theils im Widerstreit mit Berkeley's Principien, nach welchen es nicht ein von der Idee des Ausgedehnten verschiedenes Ausgedehntes giebt, sondern jene selbst das Ausgedehnte ist.

69) Die Aristoteliker verstehen unter dem Subject oder Substrat (*ὑποκείμενον*) den Träger der Eigenschaften, unter der Substanz (*οὐσία* oder *τί ἐστιν*) mit eben diesem Substrat zugleich die Gesammtheit alles des Wesentlichen, wodurch das Ding zu dem wird, was es ist, und was demgemäss in seiner Definition (*ὁρισμός*) angegeben werden muss: dieses Wesentliche ohne das Substrat ist das abstract gedachte Wesen, welches Aristoteles *τὸ τί ἦν εἶναι* nennt; zu den Bestandtheilen dieses Wesens (den *essentialia*) treten nach Aristoteles und seinen Anhängern noch die *συμβεβηκότα* hinzu (die *accidentia* oder *modi*). Diese Bestimmungen verwirft Berkeley.

70) Dies ist eine unerwiesene und falsche, durch keinen einzigen wirklich angegebenen Fall gestützte, dem ganzen Bestand unserer Physik widerstreitende Behauptung. Die mathematisch-physikalische Erklärung der mechanischen Erscheinungen im engeren Sinn, der akustischen und optischen Vorgänge, der Elektricität und des Magnetismus (dann ganz besonders auch die erst der neuesten Zeit angehörende, also freilich Berkeley noch unzugängliche Erklärung der Umwandlung von mechanischer Bewegung in Wärme und umgekehrt, vermöge Umsetzung der Bewegung ganzer Körper in Bewegungen der Molecüle und umgekehrt, und überhaupt die Erklärung der Umsetzung einer Gruppe physikalischer Erscheinungen in eine andere nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft) beruhen sämmtlich auf der Voraussetzung, dass ausser unserm Geiste gewisse Bewegungen stattfinden, die theils unter sich in causalem Nexus stehen, theils auch auf unsere Sinne so einwirken, dass dadurch der Sehnerv, Hörnerv etc. afficirt werden und in Folge dieser Affectionen in uns das Bewusstsein theils von Gestalten und Bewegungen als solchen, theils von Farben, Tönen etc. entsteht. In welcher Art die Bewegungen erfolgen, darüber hat unter den Physikern schon zur Zeit Berkeley's, wie auch später, in gewissen Beziehungen eine Differenz der Ansichten bestanden (z. B. ob der Lichtstrahl als ein geradliniger Fortgang eines materiellen Objects oder als die Fortpflanzungsrichtung von Wellenbewegungen, wobei die materiellen Theilchen nur eine hin- und hergehende oder vibrirende Bewegung haben, aufzufassen sei); aber niemals ist von irgend einem Physiker versucht worden, eine mathematisch-naturwissenschaftliche Erklärung der optischen und akustischen Erscheinungen ohne die Voraussetzung zu geben, dass unser Farben- und Ton-Bewusstsein durch ausserhalb unseres Bewusstseins stattfindende Bewegungen angeregt werde. Die nachfolgende Behauptung Berkeley's ist allerdings richtig, dass die Art, wie die Einwirkung der Materie auf den Geist geschehe, unerklärt geblieben sei; die Cartesianische Voraussetzung einer völligen Verschiedenartigkeit zwischen beiden Substanzen machte jeden hierauf bezüglichen, über den Zusammenhang der Naturvorgänge untereinander hinausgehenden Erklärungsversuch unmöglich. Aber daraus war nur zu folgern, dass die Cartesianische Philosophie einer principiellen Umbildung bedürfe, und nicht, dass die naturwissenschaftlichen Resultate der mathematisch-mechanischen Betrachtung für nichts zu achten oder ebensoleicht auf einem anderen, von Niemandem wirklich eingeschlagenen Wege zu erreichen seien.

71) Die „Occasionalisten" Geulinx und Malebranche, welche, von der Cartesianischen Ansicht der völligen Ver-

schiedenartigkeit von Seele und Leib ausgehend, nicht zugaben, dass zwischen beiden eine gegenseitige Einwirkung stattfinde, sondern annahmen, dass Gott bei Gelegenheit des einen Vorgangs den andern bewirke, z. B. auf Anlass einer Affection meiner Sinne die zugehörige Empfindung hervorrufe und auf Anlass meines Begehrens meinen Arm bewege. Körper sollen nur aufeinander und Vorstellungen nur aufeinander wirken können. Vom Occasionalismus aus und besonders von der Lehre des Malebranche aus, dass wir Körper vermittelst der Repräsentation ihres Wesens im göttlichen Geiste erkennen und dass wir überhaupt alle Dinge in Gott schauen, lag der Uebergang zu der Berkeley'schen Doctrin nahe.

[72]) Wo ist der neunte Einwurf geblieben? Derselbe muss in LVI liegen, und LIV sollte beginnen: Achtens und neuntens.

[73]) Berkeley scheint hier die Bedeutung der Frage in zweifachem Betracht abzuschwächen, nämlich theils hinsichtlich der Bewegungsvorgänge als solcher, theils hinsichtlich der Kräfte, auf welchen dieselben beruhen. Schon in dem ersten Betracht, noch mehr aber in dem zweiten, hat die — wirkliche oder durch astronomische Mittel künstlich nachgebildete — Anschauung von einem gewissen Standpunkte aus vor der Anschauung von einem andern Standpunkte aus den Vorzug vollerer Wahrheit, den Berkeley unberührt lässt. Dies ist der gleiche Vorzug, den die Anschauung, dass der Tanzende sich im Zimmer drehe, vor der entgegengesetzten hat, dass das Zimmer sich um den Tanzenden drehe: die eine tritt nur unter ganz bestimmten subjectiven Bedingungen auf, die andere aber ist nicht an eben solche bestimmten Bedingungen gebunden und tritt daher nicht eben so vereinzelt auf, sondern gilt unter unendlich vielen verschiedenen Bedingungen im Wesentlichen gleichmässig, wodurch sich der objective Vorzug derselben bekundet. Betrachten wir aber die Bewegungen auch hinsichtlich der Kräfte, durch welche sie bewirkt werden, gemäss dem Newton'schen Gravitationsgesetz, so ergiebt sich mit Gewissheit, dass nur die eine Auffassung objectiv gültig sei, d. h. mit dem Vorgang, wie er an sich, abgesehen von unserm Bewusstsein desselben, in der Körperwelt stattfindet, in Uebereinstimmung steht; denn die Erde hat nicht die Kraft, täglich das Weltall um sich zu drehen, und daneben den Jahreslauf der Sonne zu bewirken; wohl aber lässt die andere Auffassung die mathematisch-mechanische Erklärung der Vorgänge zu. Vgl. unten Anm. 103.

[74]) Auch hiergegen gilt wiederum das Gleiche. Die Möglichkeit, zutreffende Erwartungen zu bilden, lässt sich nicht aus den Gesetzen der Ideenassociation allein erklären, sondern nur aus der Beziehung des Subjects zu einer gesetzmässigen

Naturordnung, welche auch ausserhalb des Subjects bestehende Objecte umfasst.

75) Wenn nur nicht jene „Beweise", dem Obigen gemäss, sämmtlich unhaltbar wären!

76) Als ob dieser Nachweis (in Section XXV) nicht auf der Voraussetzung ruhte, die ja eben der Gegner bestreitet, dass Figur etc. nur als Idee im Geiste des Subjects existiren könne!

77) Diese Antwort Berkeley's ist an sich selbst vortrefflich; sie ist die nämliche, welche auch von dem entgegengesetzten Standpunkte aus gegeben werden muss. Aber eben diese Antwort kehrt sich in ihren Consequenzen gegen Berkeley selbst. Beriefe er sich nicht auf eine naturgesetzliche Ordnung, und schriebe er seinem Gott ein ordnungsloses, gleichsam launenhaftes Wirken (gleich einem Setebos, dem Gotte Caliban's in Shakespeare's „Sturm") zu, dann wäre seine Ansicht vielleicht unwiderlegbar, obschon durchaus unbewiesen und durchaus ohne Wahrscheinlichkeit. Sobald er aber die Naturordnung zugiebt, wird sein Standpunkt unhaltbar, weil die Naturgesetzmässigkeit sich, wie schon oben bemerkt worden ist, von demselben aus nur behaupten, aber nicht durchführen lässt. Gebe ich eine Uhr zur Reparatur und empfange sie danach zurück und geht sie nun richtig, so sind die Vorgänge in meinem Bewusstsein, für sich allein genommen, offenbar nicht in einem naturgesetzlichen Zusammenhang; denn an das Weggeben und Zurückempfangen kann sich ebensowohl, wie die nachfolgende Perception des richtigen Ganges, auch das gerade Gegentheil knüpfen, wenn nämlich der Uhrmacher ungeschickt war oder durch einen ungeschickten Gehülfen die Arbeit ausführen liess; mit den Vorstellungen und Operationen dieses Arbeiters aber stehen meine Ideen in keinem gesetzmässigen Nexus, wenn nicht dieser durch ein äusseres Object vermittelt ist, welches vom Bewusstsein des Einen (des Arbeiters) aus Wirkungen erfährt, und später in die Nähe des Andern (des Besitzers) gebracht, auf dessen Bewusstsein Wirkungen übt. Und dies ist gerade das, was Berkeley negirt. Seine Negation ist also unhaltbar.

78) Hiernach erscheint die wahrgenommene Unregelmässigkeit in der Bewegung der Zeiger als das Frühere, Bedingende die Unordnung im Innern der Uhr aber, die nach den Berkeley'schen Principien so lange, als sie nicht wahrgenommen wird, auch noch nicht existirt, als das Spätere, Bedingte; der natürliche mechanische Zusammenhang aber ist gerade der entgegengesetzte. Durch welche vorausgehende Wahrnehmungen (oder „Zeichen") ist die Unregelmässigkeit des Ganges bedingt? Hat ein vielleicht von Niemandem wahrgenommenes Eindringen von Staub den Gang der Uhr verstellt, so müsste

sich hieran etwas Unwahrgenommenes im Innern der Uhr knüpfen, welches als ein durchaus Unwahrgenommenes (wovon auch nicht einmal eine dunkle Vorstellung vorhanden ist) nach Berkeley ein Nichts wäre, und an dieses Nichts die Aenderung im Gange der Zeiger. Dass aber dies nicht möglich, weil sich selbst widersprechend ist, leuchtet (um in Berkeley'scher Weise zu reden) einem Jeden ein, der auch nur ein wenig nachdenken will. Die Anerkennung der Naturgesetzlichkeit hat demnach die Anerkennung der Existenz von materiellen Objecten ausserhalb des Geistes zur unabweislichen Consequenz. Was bei der Uhr in vergleichsweise einfachen Verhältnissen erscheint, gilt in noch vollerem Maasse bei complicirten Organismen, wo die feineren Vorgänge überhaupt nicht in die Wahrnehmung fallen und doch die zu Tage tretenden Vorgänge bedingen. Zwischen den Wahrnehmungen bei der Aufnahme von Speisen und Getränken z. B. und dem Wachsthum des Leibes liegen nicht etwa nur gewisse Empfindungen, sondern eine Menge von Vorgängen in der Mitte, die als nicht wahrgenommene doch nicht Nichts sind, sondern als Vorgänge, die ausserhalb eines jeden endlichen Bewusstseins stattfinden, anerkannt werden müssen. Ueber das Sein in Gottes Bewusstsein aber vgl. Anmerkung 66.

79) Es ist nicht zu leugnen, dass Berkeley durch diese Betrachtung die Anerkennung von Naturgesetzen und von Wundern zu vereinigen vermag; aber es leuchtet auch ein, wie sehr weit er zu diesem Behuf die Analogisirung der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts mit den Erwägungen eines Pädagogen treibt.

80) Die Schwierigkeit liegt nicht darin, dass solche Ideengruppen (später) hervortreten, und dass wir darnach auch Erwartungen darauf zu gründen vermögen, sondern vielmehr darin, dass sie (früher) nicht aufgetreten sind, nicht im Bewusstsein waren, als sie doch schon als Mittelglieder zwischen früheren und späteren Ideen gedient haben, so dass sie also bestanden haben müssen, ehe sie bestanden, und die Lösung dieses Widerspruchs kann schwerlich eine andere sein, als die, dass das nachtraglich mehr und mehr Erkannte (z. B. der chemische Process bei der Verdauung) auch vorher schon, aber eben ausserhalb des Bewusstseins, bestanden hat, wo es nicht als Zeichen (denn etwas uns Unbekanntes ist für uns kein Zeichen), sondern als ein Glied in der Kette mechanischer Ursachen gedient hat.

81) Richtiger wäre wohl das gerade entgegengesetzte Verfahren, die negativen Bestimmungen fallen zu lassen, aber an dem positiven Merkmal Ausdehnung festzuhalten (wodurch sich die Frage nach dem Wo? erledigt, die übrigens auch auf Berkeley'schen Standpunkt in Bezug auf andere Geister be-

steht), und zugleich den Substanzen, durch deren Bewegungen unsere Sinne afficirt werden, Wirksamkeit, Kraft, ja selbst (unbewusste) Analoga unserer (bewussten) Vorstellungen zuzuschreiben. In gewissem Betracht hat Leibnitz diesen Weg eingeschlagen; nur legt dieser einer jeden seiner „Monaden" bloss Vorstellungen und Kräfte, auch einen Ort, aber nicht Ausdehnung und Gestalt bei. Mit der Leibnitz'schen Doctrin ist die Herbart'sche verwandt. Nicht weit abliegend von derselben ist auch die des Spinoza, sofern wir bei diesem Philosophen weniger die einheitliche Substanz als vielmehr die dieser als Modi immanenten Individuen in's Auge fassen, bis zu den kleinsten Körpertheilen herab, in welchen allen nach der Spinozistischen Grundlehre vermöge der untrennbaren Vereinigung der Attribute Ausdehnung und Denken zugleich mit der Grösse und Gestalt ein Inneres, ein Modus des „Denkens", also ein Analogon unserer Vorstellungen vorhanden sein muss. Dem von Berkeley bezeichneten Wege der Häufung blosser Negationen liegt der von Kant in der Lehre vom „Ding an sich" eingeschlagene zunächst, nur dass Kant (auf Grund seines von Beneke, Ueberweg, v. Kirchmann u. A., in gewissen Beziehungen auch von Herbart und seiner Schule bekämpften Apriorismus) die Ausdehnung den Dingen an sich abspricht, die Empfindungsfähigkeit aber nur nicht ausdrücklich behauptet, zu der Anerkennung derselben jedoch geneigt ist. Fichte's Aufhebung der „Dinge an sich" stellt seine Doctrin der Berkeley'schen sehr nahe, nur dass er das Ich selbst als den Producenten des Nicht-Ich betrachtet. Die Schelling-Hegel'sche Philosophie hebt im Grunde das Problem selbst auf, indem sie, das Subjective (z. B. in der Optik durch Adoption der Goethe'schen Farbenlehre) objectivirend, in diesem Betracht zu den naiven Voraussetzungen zurückkehrt.

[82]) Nicht das Beobachtetwerden in Begleitung des Erfolges, oder vor dem Erfolg, sondern das Vorhandensein als Bedingung des Erfolgs ist das Charakteristische. Was für Gott Anlass ist, braucht nicht jedesmal auch in den Kreis unserer Beobachtung zu fallen. Von einem Anlass darf ich auch da reden, wo ich denselben nicht direct beobachten, sondern nur irgendwie auf ihn schliessen kann.

[83]) So gestaltet sich von Berkeley's Principien aus die Frage, während die Gegner selbst, die er hier voraussetzt, von ihrem eigenen Standpunkte aus nicht nothwendig die „Dinge an sich" als Ideen Gottes auffassen; die Annahme zielt ja vielmehr gerade darauf ab, zwischen früheren und späteren Wahrnehmungen einen gesetzmässigen Causalnexus durch natürliche Mittelglieder, die ausserhalb unseres Geistes an sich selbst existiren, herzustellen. Die Ideen Gottes sind ewig, die Naturobjecte zeitlich. Aber auch die Doctrin, welcher

die Dinge an sich als Ideen Gottes gelten, ist keineswegs so ausschweifend und grundlos, wie Berkeley sie erscheinen lässt. Der Vergleich mit den Musiker führt auf die Vorstellung, welche ein Jeder sofort als unangemessen erkennt, als ob Gott einer Gedächtnisshülfe bedürfe; aber das heisst nicht jener Hypothese gerecht werden, die nicht auf eine Speculation über Gottes Macht, sondern über Gottes Willen, nach einer natürlichen Ordnung oder Gesetzmässigkeit zu handeln, gebaut ist; diese Ordnung aber fordert jene Zwischenglieder, die, da sie nicht in unserm Bewusstsein sind, nur entweder an sich oder in Gottes Geiste existiren können. Nur so viel ist zuzugeben, dass diese Hypothese in beiden Formen, indem sie bei den „Dingen an sich" oder „Ideen Gottes" von der räumlichen Ordnung absieht oder auch diese Ordnung ausdrücklich negirt, den besten Theil ihrer Kraft verliert, da die wirkliche Begreiflichkeit einer Naturordnung sich ja gerade ganz besonders an die der mathematischen Betrachtung zugängliche räumliche Ordnung knüpft, welche bei der Affection, die unsere Sinne erfahren, nicht bloss als eine Ordnung innerhalb unsers Bewusstseins gelten darf, sondern als eine übergreifende, unserm Bewusstsein und den ausserhalb desselben existirenden Dingen gemeinsame Ordnung anerkannt werden muss.

[84]) Diese Folgerung ist falsch. Auch vorausgesetzt, dass von den uns bekannten Qualitäten keine eine Existenz ausserhalb des Geistes habe, so könnte doch auf Grund der Naturgesetzmässigkeit der Schluss auf eine Anregung unserer Wahrnehmungen durch etwas ausserhalb des Geistes Vorhandenes (ein „Ding an sich") berechtigt bleiben, und es würde dann nur folgen, dass diesem irgend welche uns unbekannte Eigenschaften zukommen.

[85]) Es ist oben (Anm. 32, 45, 54, 77 u. ö.) gezeigt worden, dass unser Bewusstsein in seiner empirischen Bestimmtheit nicht ohne bestimmte äussere Anregungen bestehe. Hierin liegt der Anhalt, jene „Veranlassung" vorauszusetzen, die jedoch nicht als etwas absolut Träges und dem Geiste völlig Fremdartiges gedacht werden darf.

[86]) „Die Dinge an sich lassen sich nicht durch Vorwürfe verscheuchen", sagt Herbart mit Recht, und dies ist nicht ein Beweis von der Macht des Vorurtheils, sondern von der Macht der gesunden Vernunft. Nur dürfen die Dinge an sich nicht als ein schlechthin unerkennbares Etwas („somewhat") aufgefasst werden.

[87]) Durch diesen Zusatz wird den Gegnern eine falsche Wendung in den Mund gelegt. Nicht die Flucht zu anderen möglichen Sinnen war hier an der Stelle, sondern die Bemerkung, dass es uns schwerlich gelingen werde, die sinnlichen Empfindungen auf ihre beiden zusammenwirkenden Ur-

sachen, die subjective oder psychische Kraft und den äussern Reiz, zurückzuführen und das Aeussere rein nach dessen eigener Beschaffenheit aufzufassen. Wer dafür hält, dass wir dies nicht vermögen, muss die Natur der „Materie" (oder besser: der „Dinge an sich") für etwas uns völlig Unbekanntes halten, und kann dennoch guten Grund haben, gemäss dem Causalitätsgesetze das Vorhandensein dieses Unbekannten zu erschliessen, obschon allerdings, dem Obigen gemäss, der Schluss seine volle Kraft nicht ohne die Anerkennung gewinnt, dass die Ausdehnung mit den Gestalten und Bewegungen in unseren Sinneswahrnehmungen das grossentheils treue und einer wachsenden Treue fähige Abbild einer gleichartigen ausserhalb unseres Geistes befindlichen Ausdehnung mit den in ihr befindlichen Gestalten und Bewegungen sei.

[88]) Nämlich von allen biblischen Wundern, an welche allein Berkeley hier denkt, und wobei die von ihm gegebene Lösung wohl als zureichend anzuerkennen ist; es bleibt fraglich, ob er sich auch mit dem von dem Katholicismus behaupteten (von ihm selbst freilich nicht anerkannten) Transsubstantiationswunder würde abfinden können, bei welchem ausdrücklich die Substanz als solche in Betracht kommt und verwandelt werden soll, während doch die Accidentien, insbesondere der Geschmack des Brotes und Weines beharre, was nicht gut mit einer Ansicht zu harmoniren scheint, nach welcher als Substanz des Brotes und des Weins nur entweder der Geist des Geniessenden oder die Einheit der Accidentien selbst, d. h. ihre Verbindung unter einander, bezeichnet werden kann. Doch liesse sich vielleicht der Schwierigkeit dadurch entgehen, dass, indem unter Substanz nicht das Substrat oder der Träger, sondern der Inbegriff des Wesentlichen zu verstehen wäre, gesagt würde, da in dem religiösen Akte Leib und Blut Christi hinzuträten und mit dem Brote und Weine sich vereinigten, so hörten die Qualitäten der letzteren als leiblicher Speise auf, wesentlich zu sein und sänken zu Accidentien herab, so dass statt der früheren Substanz jetzt eine andere Substanz vorhanden sei (durch welche Deutung zugleich auch das lutherische Dogma mit dem katholischen sich vereinigen liesse).

[89]) Der Einwurf, der den Wein betrifft, findet allerdings im Sinne der Berkeley'schen Doctrin und des Berkeley'schen Wortgebrauchs seine Erledigung durch das früher Gesagte; aber nicht ganz mit Recht setzt Berkeley das Gleiche von dem die Schlange betreffenden Einwurf voraus; denn bei der Schlange handelt es sich nicht bloss um das Percipirtwerden derselben durch die in der Nähe befindlichen Personen, und nicht bloss um die Vorstellung dieser Personen von dem Beseeltsein der Schlange, sondern auch um die wirklich und

zwar ausserhalb des Bewusstseins dieser Personen stattfindende Beseeltheit der Schlange. Eine Verwandlung von Wasser in Wein wäre nach Berkeley'schen Principien bloss eine Umwandlung von Perceptionen in andere Perceptionen, eine Verwandlung eines Stabs in eine Schlange aber theils eben dies, theils daneben noch eine Umwandlung derselben in die (auch selbst mit Perceptionen ausgestattete) Seele des Thieres, also ein potenzirtes Wunder, dessen eigenthümliche Beschaffenheit doch wohl eine besondere Berücksichtigung verdient hätte. Ein begründeter Einwurf gegen die Berkeley'schen Principien lässt sich daraus freilich eben so wenig, wie aus den übrigen Wundergeschichten entnehmen; es ist (trotz der abweichenden Ansicht einiger neueren Beurtheiler) zuzugeben, dass dieselben mit den Wundern in einer eben so guten Harmonie stehen, wie sie mit einer ernstlich durchgeführten Anerkennung der Naturgesetzmässigkeit unvereinbar sind.

[90]) Es ist bemerkenswerth, dass Kant den Ausdruck „das Intelligible" gerade auf die „Dinge an sich", die ausserhalb des Geistes des wahrnehmenden und denkenden Subjectes existiren, bezieht, während ihm die Erscheinungen, die nur in unserm Bewusstsein sind, als Dinge oder Objecte gelten, die in uns empirisch-real seien. Diejenigen Philosophen aber, welche eine reale Existenz materieller Dinge ausserhalb des Geistes annehmen, können wohl die Formen (ἰδέαι) derselben abbildlich auch im Geiste existiren lassen (was ausdrücklich die Aristoteliker lehren), aber nicht anders als metaphorisch die sinnlichen Bilder selbst Sinnesobjecte nennen, die eine Existenz im Geiste hätten und „unmittelbar percipirt" würden; der Gebrauch dieser Ausdrücke führt leicht irre, und von einer zweifachen Existenz der „Sinnesobjecte" zu reden, wäre eben so verkehrt, wie wenn ich meine Vorstellung (notion) von dem Geiste des Caesar den unmittelbar vorgestellten Caesar und den Geist des Caesar selbst den mittelbar vorgestellten Caesar nennen und demgemäss von einer zweifachen Existenz des Caesar reden wollte. Die Sinnesobjecte existiren nur extra mentem. S. o. Anm. 8, 12, 28.

[91]) Berkeley berührt hier eine wirkliche, aber keineswegs unlösbare Schwierigkeit, die er übrigens nicht so exclusiv, wie hier geschieht, den Vertretern des dem seinigen entgegengesetzten Standpunktes entgegenhalten dürfte, da eben dieselbe, obschon in beschränkterem Umfange, auch auf seinem eigenen Standpunkte besteht, nämlich in so weit, als es sich um die Erkenntniss anderer Geister (ausser dem eigenen des erkennenden Subjectes) handelt. In der politischen Geschichte, der Culturgeschichte, der Geschichte der Religionen, der Wissenschaften etc. ist das Hauptobject der Erkenntniss das geistige Leben der Vorzeit, welches sich thatsächlich ganz ausserhalb

des Bewusstseins des Geschichtsforschers vollzogen haben kann, der zu der Zeit, in welcher die Ereignisse stattfanden, die er jetzt zu erkennen sucht, noch gar nicht gelebt zu haben braucht; seine Erkenntniss ist wahr oder hat Gültigkeit in Bezug auf die zu erkennende Realität, in sofern sie dieser conform ist. Unsere geschichtliche Auffassung der homerischen Religion oder der platonischen Philosophie oder der arabischen Astronomie ist wahr oder hat objective „Realität" (genauer: Gültigkeit in Bezug auf die zu erkennende Realität, welche hier eine geistige ist), in sofern sie der religiösen Denkweise Homers, der Speculation Plato's, den astronomischen Vorstellungen der Araber conform ist. Auch hier ist zu fragen: wie kann ich erkennen, dass meine Erkenntniss, die in meinem Bewusstsein ist, solchen (geistigen) Objecten conform sei, welche nicht in meinem Bewusstsein sind (sondern vor vielen Jahrhunderten im Bewusstsein anderer Personen gewesen sind)? Aber diese Frage darf weder hier, noch auch in Bezug auf die Erkenntniss der körperlichen Dinge, welche ausserhalb unseres Bewusstseins sind, in dem Sinne aufgeworfen werden, als ob sie unbeantwortbar und als ob die Voraussetzung, auf der sie beruhe, ungereimt wäre, sondern nur in der Absicht, die Beantwortung zu suchen. Die Gewissheit der Uebereinstimmung meiner Erkenntniss mit dem zu Erkennenden kann ich, wenn dieses letztere ausserhalb meines Bewusstseins liegt, niemals direct durch Vergleichung gewinnen, da ich ja nicht aus meinem Bewusstsein heraustreten kann, wohl aber indirect durch Schlüsse, die auf der Voraussetzung eines über mein Bewusstsein übergreifenden Causalnexus beruhen. Vergleiche hierüber Ueberweg, Syst. der Logik, §§ 41—44.

92) Als ob die Bedenken, welche Berkeley selbst gegen den Begriff der Substanz als eines „Trägers" der Accidentien Sect. XVI. f. erhoben hat, ausschliesslich den Begriff der materiellen Substanz und nicht ebensowohl und vielleicht in noch höherem Maasse den Begriff einer geistigen Substanz träfen! Berkeley sagt mit Recht, dass er in Betreff des Geistes mit der herrschenden Annahme einer Substanz als Trägerin von Accidentien übereinkomme; aber er zeigt weder hier noch anderwärts, dass er mit Recht an dieser Annahme festhalte, und dass in diesem Betracht seine argumentatio ex concessis eine argumentatio ex concedendis sei.

93) Epikur (341—270 v. Chr.) lehrte nach dem Vorgange des Demokrit ein Gewordensein der Welt durch den Zusammenfluss von Atomen ohne Mitwirkung einer Gottheit. Aehnliches lehrte Hobbes (1588—1679), der als absolutistischer Politiker bekannter ist, als durch seine Naturphilosophie; er nimmt an, dass die Materie empfinden und denken könne.

94) Nach Aristoteles (Phys. IV, 11) ist die Zeit die

Zahl der Bewegung (Veränderung) in Bezug auf das Früher oder Später. Nach demselben (Phys. VI, 2) sind Zeit und Raum gleichmässig in's Unendliche theilbar. Nach Locke's Doctrin (II, XIV, 3, 5 und 17) giebt uns die Reflexion über den Wechsel der einander ablösenden Vorstellungen den Begriff der Aufeinanderfolge (Succession); der Abstand zwischen den Gliedern dieser Folge oder zwischen dem Bewusstsein zweier Vorstellungen in der Seele ist die Dauer und die durch ein bestimmtes Maass bezeichnete Dauer ist die Zeit. Obwohl der Begriff der Dauer aus der Reflexion über die Folge und Zahl der Vorstellungen entsprungen ist, so ist er doch auch auf Dinge anwendbar, die existiren, während wir nicht denken, so wie der Begriff der Ausdehnung der Körper, obgleich aus den Eindrücken des Gesichts und Gefühls entsprungen, auch auf die entfernten Räume angewendet wird, wo kein Körper sichtbar oder fühlbar ist.

[93]) Die bestimmte Abgrenzung der Gruppen von Vorstellungen, deren jede durch ein bestimmtes Wort repräsentirt werden könne, mittelst der vollständigen und geordneten Angabe der in Betracht kommenden Inhalts-Bestandtheile jener Vorstellungen, d. h. mittelst der Definition, ist ein unabweisbares Erforderniss jeder wissenschaftlichen Betrachtung. So verdienstvoll Berkeley's principielle Bekämpfung falscher Verselbständigung von Abstractis und sein eigenes Streben nach durchgängiger Basirung allgemeiner Begriffe und Urtheile auf die zugehörigen concreten Vorstellungen ist, so wenig kann seine Polemik gegen das Streben nach der Bildung und nach der Definition allgemeinster Begriffe uneingeschränkt gebilligt werden. Auf dem ethischen Gebiete stehen Berkeley's Aeusserungen in vollem Gegensatze zu der Sokratischen Basirung alles ethischen Handelns auf die begriffliche Erkenntniss des Ethischen. Es giebt eine berechtigte Polemik gegen eine einseitige Ueberschätzung des Begriffs und der Regel; diese Polemik ist auf dem ethischen Gebiete dem Kantianismus gegenüber insbesondere von F. H. Jacobi durch Hervorhebung des sittlichen Tactes, und von eben diesem Denker, wie auch von Schleiermacher, durch Betonung des ethischen Rechtes der Individualität geübt worden. Aber diese Polemik unterliegt der Gefahr, selbst in die entgegengesetzte Einseitigkeit zu fallen, wenn sie nicht bloss gegen Ueberschätzung des Allgemeinen, sondern gegen dieses selbst sich richtet. Scholastische und skeptische Verirrungen sind durch echte Wissenschaft, und nicht durch Rückkehr auf den vorwissenschaftlichen Standpunkt zu überwinden; das Letztere aber erscheint, so wenig es Berkeley's Absicht sein kann, doch als eine naheliegende Consequenz seiner hier ohne die er-

forderlichen Restrictionen geübten Polemik gegen die Versuche der Definition gewisser sehr allgemeiner Begriffe.

96) Diese Ansicht ist die des Aristoteles und der Scholastiker, welchen das Wesen (οὐσία), d. h. der Inbegriff des Wesentlichen (das in der Definition anzugeben ist) als die Ursache der Qualitäten (ποιά) galt.

97) Allerdings hat Newton selbst diese Möglichkeit offen gelassen; die meisten seiner Anhänger aber fanden in der Anziehungskraft eine wesentliche Eigenschaft der Materie. Die Cartesianer dagegen bestritten die Attraction und suchten die Ablenkung der Himmelskörper von der geradlinigen Bahn ebenso wie auch den Fall der irdischen Körper durch einen Anstoss zu erklären, den der Aether denselben ertheile. Diese Cartesianische Hypothese wurde noch bis gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hin von französischen Gelehrten aufrechterhalten, verlor aber immer mehr an Ansehen, je mehr man sich überzeugte, dass zu jeder Masse in allen Lagen Annäherung jeder anderen Masse dem Newton'schen Gravitationsgesetze gemäss erfolge; insbesondere lieferten die Kometen, deren Bahn nicht mit der des Aethers gleichgesetzt werden kann, den Newtonianern ein mächtiges, ja unwiderlegliches Argument. Man ward allmählich immer mehr geneigt, die Attraction als immanente Eigenschaft aller Materie aufzufassen. Doch blieb dabei und bleibt heute noch unerledigt die vielbesprochene Frage, ob es eine „*actio in distans*" gebe, die zur Anziehung erforderlich zu sein scheint, und wobei sich doch gar nicht denken lässt, was die Kraft während ihrer Durchwanderung des Zwischenraumes zwischen den Massen sei (ob eine Substanz oder eine Eigenschaft), und wird auch (was durchaus nothwendig zu sein scheint) ein substantielles Continuum als allen Raum erfüllend vorausgesetzt, innerhalb dessen die Körperatome sich befinden, so bleibt doch die Frage nach der Weise der Verbreitung der Kraft immer noch ungelöst. Kant's Dynamik, besonders aber Herbart's Lehre, wonach die Annäherung auf Modificationen der „inneren Zustände" beruht, Schiller's Vergleichung der Anziehung mit der Liebe und Schopenhauer's Willenslehre scheinen einigermaassen das Dunkel zu lichten.

98) Dass Berkeley hier irre, steht heute ausser Frage; aber der Irrthum war sehr verzeihlich zu seiner Zeit, als die Astronomie, mit Recht vorzugsweise noch der Erforschung des Planetensystems zugewandt, die Frage nach der Bewegung der Fixsterne noch nicht ernstlich in Angriff genommen hatte. Heute steht die Bewegung der Fixsterne ausser Zweifel; dass alle dem System unserer Milchstrasse angehörenden Körper sich um ein gemeinsames Centrum gravitationis bewegen, ist

gewiss; aber wo dieses liege (etwa, wie Mädler annimmt, in oder nahe bei der Plejadengruppe) ist noch unentdeckt.

99) Auch diese Irrthümer Berkeley's bedürfen heute keiner Widerlegung mehr. Jeder Theil der emporwachsenden Pflanze, der elastischen Luft hat Schwere; diese selbst wird nicht aufgehoben, wenn ihre Wirkung durch Gegenwirkungen paralysirt und in ihr Gegentheil verkehrt wird. Ueberall aber, wo mehrere Kräfte mit einander zusammenwirken und theilweise einander compensiren, kann nach der Consequenz des Berkeley'schen Princips, wonach Gott unmittelbar die Erfolge bewirkt, die Bethätigung der in den einfacheren, complicationsfreien Fällen sich klar bekundenden Naturgesetze nicht mehr erkannt und anerkannt werden; diese Gesetze erscheinen als nicht allgemeingültig, obschon sie es in der That sind, und anderen Gesetzen weichend, denen dann gleichfalls nur eine sehr eingeschränkte Gültigkeit zugeschrieben werden kann. Das Berkeley'sche Princip ist, wie sich auch hier wiederum zeigt, zwar mit einer allgemein gehaltenen Anerkennung des Bestehens von Naturgesetzen als Regeln des göttlichen Handelns, aber nicht mit einer wissenschaftlich durchgeführten Erkenntniss von Naturgesetzen vereinbar.

100) Wo Berkeley's Rath befolgt wird, tritt neben ein eifriges Streben nach materiellen Gütern und behaglichem Lebensgenuss an den Werktagen ein eben so eifriges Streben nach himmlischer Seligkeit an den Sonn- und Feiertagen, und eine diesen praktischen Tendenzen entsprechende Theologie, wobei aber eine Wissenschaft und Kunst, die das Wahre und Schöne als solches ohne Nebenzwecke irdischer oder überirdischer Art erstrebt, sehr zu kurz zu kommen pflegt. Dies ist, obschon nicht Berkeley's Absicht, doch die Weise, wie sich das hier von ihm Empfohlene thatsächlich zu gestalten pflegt.

101) In Section CXIV nennt Berkeley ausdrücklich (Newton's) Philosophiae naturalis principia mathematica (zuerst 1687 erschienen). Newton macht die von Berkeley hier angeführten und bekämpften Unterscheidungen in dem Scholion zur achten Definition in der Einleitung zu seinen Principia (Ausgabe von 1687 S. 5 ff.).

102) In der Figur, die der Note 54 (s. oben S. 127) beigefügt ist, würde hiernach eine Bewegung des äusseren Objects A B eine absolute Bewegung sein, eine Bewegung des Bildes a' b' aber unter den anderen Bildern in dem Bewusstseinsraume eine relative Bewegung. Doch ist diese Bestimmung insofern nicht ganz zutreffend, als auch die Bewegung des äusseren Objectes A B theils auf den absoluten Raum, theils auf bestimmte äussere Objecte bezogen sein kann, und auch diese letztere Beziehung nicht bloss durch uns in der

Betrachtung gesetzt wird, sondern in dem realen Zusammenwirken der Naturkräfte selbst begründet ist, z. B. die Doppelbewegung des Mondes, nämlich theils um die Erde, theils mit der Erde um die Sonne, aus der zweifachen Anziehung folgt, die derselbe erfährt, nämlich theils zur Erde, theils zur Sonne hin (wie überhaupt unsere subjectiven Beziehungsbegriffe auf objectiven Relationen beruhen, z. B. der subjective Beziehungsbegriff der Anzahl auf der objectiv-realen Existenz mit einander wesensverwandter Individuen, der subjective Beziehungsbegriff „Und" auf einer objectiven Znsammengehörigkeit etc.).

103) Nämlich in einem Gefässe, welches an einem Faden aufgehängt ist und plötzlich rasch gedreht wird, wobei das Wasser erst allmählich in die Bewegung des Gefässes mit hineingezogen wird. — Wirkt nach Berkeley's Voraussetzung bei jeder Bewegung Gottes Kraft direct oder ohne „secundäre Ursachen", so ist sehr unklar, was es heisse, Gott wende seine Kraft nicht auf unsere Himmels-Idee, sondern auf unsere Erd-Idee, und in unserer auf dem Sinnenschein beruhenden Auffassung könne in diesem Betracht ein Irrthum sein.

104) Diese utilitaristische Ansicht Berkeley's (die, wie auch manches Andere in seinen gegen die reine Mathematik gerichteten Aeusserungen sehr an Baco von Verulam erinnert) darf uns als ein Beleg für das oben (Anm. 100) ausgesprochene Urtheil gelten. Mit phantastischen Zahlenspeculationen, die auf einer falschen Verselbständigung der Resultate der Abstraction beruhen, und mystischen Träumereien (wie der Definition des Platonikers Xenokrates, die Seele sei eine sich selbst bewegende Zahl, oder der pythagoreischen Definition der Gerechtigkeit als einer Quadratzahl) stellt Berkeley fälschlich auf Eine Linie die ernste, streng wissenschaftliche Zahlentheorie, die allerdings nicht gerade von „praktischem Nutzen" ist, auch auf sehr weit gehenden und umfassenden Abstractionen beruht, aber nur in dem wissenschaftlich berechtigten Sinne (der ausschliesslichen Richtung der Aufmerksamkeit auf gewisse Seiten des Gesammtobjects), ohne dass dabei irgend der Fehler einer falschen Verselbständigung des Abstrahirten begangen wird.

105) Nicht sowohl hiermit, als vielmehr mit einer Erforschung der Sprachgesetze wäre die Theorie der Zahlen zu vergleichen. Was in einem gewissen Betracht ein Zeichen ist, kann doch eine natürliche Gesetzmässigkeit in sich tragen, welche es werth macht, auch selbst als ein Forschungsobject (nicht als blosses Hülfsmittel) zu gelten.

106) Wenn Berkeley von seinem Standpunkte aus keine ausserhalb des Geistes bestehende Ausdehnung annehmen kann, so beweist dies doch, dem Obigen zufolge, keineswegs, dass

diese Annahme falsch sei. In der Ausdehnung an sich giebt es kein Minimum. In unserer subjectiven Perception als solcher giebt es Minima, die kleinsten Entfernungen, in welchen zwei Tast-Eindrücke auf einer Fingerspitze, dem Handrücken, der Zungenspitze, den Lippen etc., zwei Netzhaut-Affectionen, deren Abstand von einander durch den Gesichtswinkel bedingt ist, zwei gesonderte oder von einander unterscheidbare Empfindungen hervorrufen. Indem aber das nämliche äussere Object (z. B. ein auf das Papier gezeichneter Strich von 1 Zoll Länge) uns bei verschiedenen Graden der Annäherung und vollends unter Beihülfe des Mikroskops eine verschiedene und an keine feste Grenze gebundene Zahl von Theilen erblicken lässt, so giebt es auch wiederum keinen kleinsten wahrnehmbaren (wenigstens keinen kleinsten mittelst des Gesichtssinnes wahrnehmbaren) Theil des Objects. Das Mikroskop zeigt uns auch den zehntausendsten Theil eines Zolles.

[107]) Berkeley hat diesen „Widerspruch" nur behauptet, aber nicht nachgewiesen. Ein Widerspruch ist Bejahung und Verneinung des Nämlichen. Die Summe einer Reihe endlich und zugleich unendlich zu nennen, oder die Gliederzahl derselben zugleich endlich und unendlich zu nennen, wäre ein Widerspruch; aber die Summe endlich und die Gliederzahl unendlich zu nennen, ist kein Widerspruch, vorausgesetzt, dass entweder die Grösse der sämmtlichen Glieder eine unendlich kleine sei, oder die Grösse der einzelnen Glieder in bestimmter Weise in's Unendliche abnehme. Uebrigens hat schon Locke (a. a. O. II, XXIII, 31) dafür gehalten, die unendliche Theilbarkeit einer endlichen Ausdehnung verwickle, man möge sie annehmen oder verwerfen, in Folgerungen, welche sehr grosse Schwierigkeiten und anscheinende Ungereimtheiten mit sich führen.

[108]) Berkeley bedient sich hier des Ausdrucks „Beweise a posteriori" in dem guten alten Sinne: „Beweise, welche aus den Folgen (dem ὕστερον φύσει, natura posterius) gezogen sind; der Kantische Missbrauch, unter a priori eine Unabhängigkeit von dem empirisch Gegebenen zu verstehen (welche Unabhängigkeit in Wahrheit überhaupt nicht besteht) und demgemäss a posteriori mit empirisch geradezu gleichzusetzen, ist ihm noch fremd.

[109]) Nämlich seit der Newton'schen Erfindung der „Fluxionsrechnung", womit die von Leibnitz bald nachher, und zwar, ehe Newton seine Erfindung veröffentlicht hatte, aufgestellte „Differential- und Integralrechnung" sachlich übereinkommt; beide fallen unter den Begriff „Infinitesimalrechnung"; es besteht nur eine formelle Verschiedenheit; die Leibnitzische Bezeichnungs- und Operationsweise aber ist als die vorzüglichere anzu-

erkennen. Newton hat die „Arithmetik der Fluxionen“ seit 1665 allmählich ausgebildet und dieselbe bis zum Jahr 1672 einzelnen Freunden mitgetheilt, obschon mehr andeutungsweise, als in ausführlicher Entwickelung; veröffentlicht hat er sie zuerst 1687 in seinen „Principia philosophiae naturalis“. Leibnitz ist 1676, vielleicht nicht ganz ohne Kenntniss Newton'scher Andeutungen, jedoch auch gestützt auf seine eigenen früheren Reihenbetrachtungen, mit mindestens relativer Selbständigkeit zu dem neuen Calcul gelangt und hat denselben zuerst 1684 (in den „Acta eruditorum“) veröffentlicht.

110) Nicht „mit gutem Grunde“, sondern vermöge einer blossen Missdeutung des Begriffs unendlich kleiner Grössen wurde dies von Einigen behauptet, was freilich nur darum geschehen konnte, weil auch die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht den Irrthum, als ob etwas unendlich Kleines eine feste Grösse sein könne, zu hegen pflegten. Unter einer „unendlich kleinen Grösse“ ist nicht eine feste Grösse zu verstehen, sondern eine Grösse, die nach festem Gesetz verschiedene Werthe annimmt, welche Null zum Grenzwerth haben. Der Grenzwerth ist derjenige Werth, welchem eine veränderliche Grösse sich immer mehr annähert, ohne ihn je zu erreichen, und zwar so, dass der Abstand von demselben kleiner werden kann, als jede beliebige feste Grösse. In einer Reihe, welche Null zum Grenzwerth hat, muss also, wenn irgend eine beliebige feste Grösse gegeben wird, immer ein Glied gefunden werden können, welches (wie auch alle ihm nachfolgenden) kleiner ist, als jene gegebene feste Grösse. Ebenso ist das unendlich Grosse im mathematischen Sinne (oder der reciproke Werth einer unendlich kleinen Grösse) nicht eine feste Grösse, sondern eine solche, die der Reihe nach verschiedene Werthe annimmt und dabei grösser werden kann, als jede beliebige feste Grösse.

Zwei Grössen, welche unendlich klein oder unendlich gross sind, werden mit einander verglichen, indem man die einander entsprechenden Glieder der beiden Reihen miteinander vergleicht, wodurch eine Reihe der Verhältnisse entsteht; der Grenzwerth dieser letzteren Reihe bezeichnet das Verhältniss der einen unendlich kleinen oder unendlich grossen Grösse zu der andern.

Der Zuwachs einer Grösse um lauter unendlich kleine Grössen ist ein continuirlicher. Diejenige Reihe aber, wodurch eine einzelne unendlich kleine Grösse dargestellt wird, braucht keineswegs auch ihrerseits wiederum nothwendig aus solchen Gliedern zu bestehen, welche bloss um unendlich kleine Grössen von einander verschieden sind; doch kann sie durch unbegrenzte Zwischenschiebung von Gliedern continuirlich werden.

Es sei z. B. die eine Reihe folgende:

$$1/2,\quad 1/4,\quad 1/8,\quad 1/16,\ \ldots$$

Die andere Reihe sei folgende:

$$5/4,\quad 9/16,\quad 17/64,\quad 33/256,\ \ldots$$

Diese Reihen sind so gebildet worden, dass das allgemeine Glied der ersten $\frac{1}{2^n}$ ist, das allgemeine Glied der andern aber $\frac{2}{2^n} + \frac{1}{2^{2n}} = \frac{2^n + 1 + 1}{2^{2n}}$. Nennen wir die erste unendlich kleine Grösse α, so ist die zweite $= 2\,\alpha + \alpha^2$. Auf der Abhängigkeit von n beruht die Zusammengehörigkeit der Glieder.

Vergleichen wir nun die einander entsprechenden Glieder beider Reihen miteinander, so erhalten wir die Reihe der Verhältnisse:

$$2^1/2,\quad 2^1/4,\quad 2^1/8,\quad 2^1/16,\ \ldots$$

deren allgemeines Glied ist $2 + \frac{1}{2^n} = \frac{2^n + 1 + 1}{2^n}$. Nun haben die Glieder dieser dritten Reihe einen Grenzwerth, welchem sie sich über jede noch so kleine Differenz hinaus annähern, ohne ihn je ganz zu erreichen. Dieser Grenzwerth ist $= 2$, weil der Grenzwerth des zu 2 noch hinzukommenden Bruchs (welcher mit dem obigen α übereinkommt) $= 0$ ist. Der Grenzwerth 2 ist nicht das Verhältniss irgend welcher zweier Glieder zu einander. Wollte man ihn als das Verhältniss letzter Glieder oder im Verschwinden begriffener Glieder betrachten, so würde man sich in einen Widerspruch verwickeln; denn es giebt keine letzten oder verschwindenden Glieder. So lange wir innerhalb der beiden ersten Reihen verbleiben, und zwei einander entsprechende Glieder mit einander vergleichen, ist deren Verhältniss nicht $= 2$, sondern > 2; gehen wir aber darüber hinaus zu den Grenzwerthen der beiden ersten Reihen, so sind diese beide $= 0$, ihr Verhältniss zu einander also $= 0/0$, was wiederum nicht $= 2$, sondern etwas völlig Unbestimmtes ist. Aber man verwickelt sich in keinen Widerspruch, wenn man nicht ein Verhältniss letzter Glieder, noch auch ein Verhältniss der Grenzwerthe, sondern den Grenzwerth der Verhältnisse sämmtlicher Glieder sucht. Dies genügt für alle Anwendungen, indem es sich bei denselben gleichfalls um Grenzwerthe handelt, wie z. B. die Tangente die Lage hat, welcher sich die vom Berührungspunkte aus gezogenen Sehnen über jede noch so kleine Winkeldifferenz hinaus als der Grenzlage bei fortwährender Verkleinerung immer mehr annähern. Weil auf beiden Seiten, in der arithmetischen Betrachtung und in der geometrischen (oder mechanischen) Anwendung die Grenzwerthe in Betracht kommen, so lässt sich ein absolut genaues Resultat gewinnen; un-

genau wäre nur die Gleichsetzung eines Grenzwerthes mit einem Gliede der Reihe.

Nun kann es geschehen, dass die Glieder der Verhältnissreihe selbst in's Unendliche zu- oder abnehmen. In diesem Falle heisst die eine unendlich kleine Grösse ein unendlich kleiner Theil der andern oder ein unendlich Kleines zweiter Ordnung. Ist z. B. die eine Reihe die erste der obigen, die andere aber $1/4$, $1/16$, $1/64$, $1/256$, . . . (oder die erste Grösse $= \alpha$, die zweite $= \alpha^2$), so ist die Verhältnissreihe mit der ersten Reihe identisch, also selbst ins Unendliche abnehmend, die Grösse also, welche die Werthe in der zweiten Reihe durchläuft, eine unendlich kleine Grösse zweiter Ordnung. Bei dieser Begriffsbestimmung (die mit der von Eisenstein, R. Hoppe u. A. übereinkommt) fallen alle die Widersprüche hinweg, die Berkeley und Andere der Infinitesimaldoctrin vorgeworfen haben, die aber nur dann in der That bestehen, wenn das Unendliche als eine feste Grösse betrachtet wird.

111) Also nicht bloss eine durch eine besondere Gnade Gottes ihr verliehene Unsterblichkeit, welches Letztere Justin und andere alte Kirchenlehrer in ausdrücklichem Gegensatz gegen den Platonismus annahmen, bis später, zumeist durch Augustins mächtigen Einfluss, die platonische Doctrin einer im Wesen der Seele gegründeten (natürlichen) Unsterblichkeit in der christlichen Kirche die vorherrschende ward.

112) Diese auf eine Unterstützung des Beweises durch moralische Herabsetzung des Gegners ausgehende Behauptung wird keineswegs durchgängig durch die Erfahrung bestätigt, welche weder für die Bedingtheit des Unsterblichkeitsglaubens durch Charaktertüchtigkeit, noch auch für die Bedingtheit der letzteren durch den ersteren spricht.

113) Diese Polemik Berkeley's gegen die abstractive Sonderung (oder Hypostasirung) der „Seelenvermögen" ist sehr verdienstlich; nur hätte sie weit eingehender geführt werden müssen, um den Erfolg herbeizuführen, den in weit späterer Zeit die Herbart'sche Wiederaufnahme derselben herbeigeführt hat.

114) Wie dieser Antheil zu denken sei, bleibt unklar. Den Antheil des Geistes an der Hervorrufung seiner eigenen Ideen bestimmt Berkeley Section XXVIII ff.; aber wie kann in geordneter Weise mein Geist auf andere Geister hinüberwirken oder an der Wirkung auf diese irgend einen Antheil haben? Unmittelbar kann ich auch nach Berkeley'scher Lehre nicht in dem Andern Gedanken hervorrufen, sondern nur mittelst meiner „Ideen". Meine „Ideen" aber und deren Aenderungen — z. B. in dem Ideencomplex, den ich meinen Leib nenne — können nach eben dieser Doctrin nichts in dem Andern bewirken, nicht Ideen in ihm hervorrufen. Wie treten

die Ideencomplexe verschiedener Personen zu einander in Beziehung? Die Antwort: „durch Gottes Willen" hilft freilich überall aus; aber eine erkennbare Naturordnung besteht dabei nicht. Ohne die Voraussetzung eines naturgesetzlichen Zusammenhangs würde ich nur auf Gott, nicht auf endliche Wesen ausser mir selbst schliessen können. Unter der Voraussetzung dieses Zusammenhangs aber können Wort, Schrift und ander e Zeichen die Beziehung zwischen verschiedenen denkenden Wesen nur vermitteln, sofern sie nicht blosse Ideen, sondern Veränderungen in gewissen an sich existirenden Objecten sind, auf welche Objecte der Eine Wirkungen übt, und die, hierdurch modificirt, ihrerseits auf den Geist des Andern einwirken. (Ich habe dieses Argument gegen den Berkeleyanismus angedeutet in meinem Grundr. der Gesch. der Philosophie III, 2. Aufl., Berlin 1868, S. 331, und ausgeführt in der Zeitschr. für Philos., Bd. 54, Heft 2, Halle 1869.)

[115]) Die Lehre des Cartesianers Malebranche (1638—1715), dass wir alle Dinge in Gott schauen. Ausführlicher erklärt sich Berkeley über diese Lehre in seiner späteren Schrift „Gespräche zwischen Hylas und Philonous", vor der Mitte des zweiten Gesprächs. Berkeley will nicht mit Malebranche sagen, dass wir die Dinge sehen, indem wir das wahrnehmen, wodurch sie in der geistigen Substanz der Gottheit repräsentirt werden, sondern nur, dass die Dinge, die wir wahrnehmen (d. h. unsere Ideen), vermöge des Willens eines unendlichen Geistes erkannt werden. Nach Berkeley können unsere Ideen, die bloss passiv sind, nicht der göttlichen Substanz, die ganz activ ist, gleichen, auch nicht einem Theile dieser Substanz, die ganz untheilbar ist; zudem werde im Malebranche'schen System die Existenz einer materiellen Welt, deren „Vollkommenheiten" in dem geistigen Wesen der Gottheit mitenthalten seien, ganz vergeblich angenommen, und diese Annahme verwickele doch in alle die Widersprüche, die der Voraussetzung anhaften, dass materielle Dinge ausserhalb der Seele existiren.

[116]) Aber nicht als solche; Berkeley seinerseits, aber nicht der von ihm supponirte Gegner erkennt die in Rede stehenden Erscheinungen als Werke der Vorsehung an. Thäte er es, so verwickelte er sich in einen groben Widerspruch mit sich selbst; thut er es nicht, so wäre zum Behuf der Bestreitung auf seinen Standpunkt selbst genau einzugehen, um die Unhaltbarkeit desselben zu erweisen. Bekanntlich hat unter den neueren Denkern am eingehendsten Leibnitz (1646—1716) in seiner zuerst im Jahre 1710 (also mit Berkeley's Principles gleichzeitig) veröffentlichten Théodicée die hier berührten Probleme erörtert.

Berichtigungen.

S. 7, Z. 11 v. o. lies den statt dem.
S. 11, Z. 16 v. u. lies sich statt sie.
S. 19, Z. 8 v. o. lies nichts Weiteres statt nichts mehr.
S. 22, Z. 3 v. u. lies von welchen statt durch welche.
S. 34, Z. 18 v. u. lies sein kann statt sei. Ebd. Z. 16 v. u lies es giebt statt sie ist. Ebd. Z. 6 v. u. lies repräsentiren statt darstellen. Ebd. Z. 2 v. u. lies an sich selbst statt selbst von sich.
S. 38, Z. 7 v. o. lies Ideensystem statt Ideengespenst.
S. 47, Z. 13 v. o. lies der Existenz der Materie statt der Materie.
S. 26, Z. 13 v. o. lies unbefangener statt einsichtiger. Ebd. Z. 2 v. u. lies so ist statt so sei.
S. 50, Z. 12 v. u. lies zukomme statt zukommen.
S. 51, Z. 12 v. o. lies sei statt ist. Ebd. Z. 8 v. u. lies etwa statt nur.
S. 52, Z. 4 v. u. lies uns auch nur irgendwie befriedigende Erklärung gegeben statt in einer . . . gegeben.
S. 54, Z. 14 v. o. lies bestimmte statt einzelne. Ebd. Z. 7 v. u. tilge irgend.
S. 56, Z. 19 v. o. lies die verschiedenen statt veschiedene.
S. 58, Z. 5 v. o. lies oben statt eben.
S. 60, Z. 6 v. u. lies von ihm losmachen statt mit ihm abfinden.
S. 61, Z. 2 v. o. nach wir f. h. unsererseits.
S. 63, Z. 15 v. o. lies untheilbar statt urtheilbar. Ebd. Z. 14 v. u. lies geübt statt gemacht.
S. 64, Z. 16 v. o. lies vermuthe ich statt fürchte ich.
S. 67, Z. 17 v. o. lies die Erscheinungsweisen statt die Erscheinungen.
S. 69, Z. 1 v. o. lies durch Schliessen statt durch Denken.
S. 73, Z. 1 v. u. lies von statt vor.
S. 75, Z. 20 v. o. lies neulich (in jüngster Zeit) statt schliesslich.
S. 80, Z. 12 v. o. lies Maass statt Maas.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.

F. Ueberweg, die Entwickelung des Bewusstseins durch die Lehrer und Erzieher. Berlin. E. S. Mittler u. Sohn. 1853.

— System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn. A. Marcus. 3. Aufl. (1857. 1865.) 1868.

— Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben. Wien. Carl Gerold's Sohn. 1861.

— de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae. Berlin. E. S. Mittler u. Sohn. 1862.

— Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin. E. S. Mittler u. Sohn.

1. Theil: Das Alterthum. 3. Aufl. (1862. 1865.) 1867.

2. Theil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 3. Aufl. (1864. 1866.) 1868.

3. Theil: Die Neuzeit von dem Aufblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart. 2. Aufl. (1866.) 1868.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Dreizehnter Band.

Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand.

Berlin, 1869.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Eine Untersuchung

in Betreff

des menschlichen Verstandes

von

David Hume, Esq.

Uebersetzt, erläutert

und

mit einer Lebensbeschreibung Hume's versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Berlin, 1869.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Vorwort des Herausgebers.

Bei der Uebersetzung des vorliegenden Werkes ist eine englische Ausgabe, London 1788, benutzt worden, deren Text durchaus korrekt ist. Indess gilt dies auch von allen den anderen englischen Ausgaben der Werke Hume's, welche der Unterzeichnete einzusehen Gelegenheit hatte. »Die Unter»suchung über den menschlichen Verstand« bildete ursprünglich einen Theil des Erstlingswerkes Humes: »Ueber die »menschliche Natur.« Hume war später mit diesem Werke nicht mehr zufrieden, arbeitete es um und gab 1748 den ersten Theil unter dem obigen Titel heraus. Später nahm Hume es in seinen Essay's auf, deren dritter Theil es bildete. Bei diesem Anlass fügte Hume dem Text einzelne Anmerkungen bei, welche hier mit aufgenommen worden sind. Alle diese Anmerkungen unter dem Text stammen von Hume selbst her.

Die Uebersetzung hat nicht so fliessend und leicht gehalten werden können, als der Unterzeichnete gern gewollt hätte; mindestens ein Theil der Schuld trifft indess hierbei Hume selbst, dessen Periodenbau oft sehr verwickelt ist und an Pleonasmen leidet. Der Engländer wird in Folge der Natur seiner Sprache weniger davon berührt, als der Deutsche; aber der Unterzeichnete hielt sich nicht für berechtigt, in der Vereinfachung der Ausdrucksweise des Verfassers noch weiter zu gehen, als es geschehen ist.

Dies Hume'sche Werk wird den Besitzern der Philosophischen Bibliothek eine angenehme Erholung nach dem

Studium von Kant und Spinoza gewähren. Hume's Darstellung ist einfach und klar; man kann ihr spielend folgen. Und dennoch hält sich der Inhalt nicht auf der Oberfläche, sondern betrifft die tiefsten Fragen aus der Philosophie des Wissens. Leser, welche den realistischen Ansichten beipflichten, wie sie in der Einleitung B. I. und in den Erläuterungen zu Kant und Spinoza B. III. und V. dargelegt sind, werden mit Vergnügen bemerken, dass Hume beinahe auf demselben Boden steht, und dass es nur die Bescheidenheit ist, welche diesen bedeutenden Mann seine Lehre Skeptizismus statt Realismus nennen liess. Die Zurückführung der Ursachlichkeit auf eine Gewohnheit des Denkens statt auf eine Beziehungsform des Denkens ist der einzige erhebliche Unterschied, und dieser hat durchaus nicht die grosse Bedeutung, welche die Dogmatiker, und selbst Kant ihm beilegen, und welche Hegel so geringschätzig über ihn urtheilen lässt.

Das Studium des Werkes hat auch insofern Interesse, als Kant durch dasselbe zu seiner kritischen Philosophie geführt worden ist, wie er in seiner Kritik der praktischen Vernunft selbst bekennt. Kant beschränkt diesen Anstoss auf den Begriff der Causalität; allein der aufmerksame Leser wird leicht finden, dass der Einfluss weiter reicht. Der vorsichtige und gemässigte Skeptizismus und Idealismus eines Collier, Berkeley, Priestley, Hume und Anderer wurde in Folge deutscher Gründlichkeit von Kant, Fichte und den Späteren in einer Weise ausgedehnt und zum allgemeinen Prinzip der Philosophie erhoben, wie in England Niemand für möglich gehalten hatte. Alle anderen Nationen konnten dieser, immer mehr in eine unergründliche Tiefe und in eine unfassbare Darstellung gerathenden deutschen Philosophie nicht folgen; sie fand sich zuletzt selbst in Deutschland isolirt und bildete nur noch den mysteriösen Kultus einer kleinen Gemeinde Eingeweihter, deren Jargon

Niemand ausserhalb ihrer verstand. Diese Abschliessung hat sich zwar jetzt überlebt, allein man kann sich nur schwer entschliessen, das so sauer Erworbene aufzugeben; man lässt sich nur stückweise Einzelnes entreissen, und doch wird es der Philosophie nicht erspart werden können, selbst noch hinter Kant, auf die beobachtende Methode Hume's zurückzugehen und von ihm zu lernen.

Indem diese Methode den Schriftsteller von selbst zu einer klaren und widerspruchsfreien Darstellung nöthigt, konnten die Erläuterungen hier kürzer als sonst gehalten und dem Werke unmittelbar angefügt werden. Es sind bei denselben die in B. III. und V. der Philosophischen Bibliothek besprochenen Grundsätze festgehalten worden; das realistische Prinzip war hier um so mehr am Orte, als Hume selbst darauf steht.

Eine Lebensbeschreibung Hume's ist nach dem Plane der Sammlung dem Werke selbst vorausgeschickt worden.

Berlin, im April 1869.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder XI.	bedeutet	den ersten oder eilften Band der Philosophischen Bibliothek, und die arabischen Ziffern dabei bezeichnen die Seitenzahl.
E. 67	„	Seite 67 der Einleitung in das Studium philosophischer Werke; B. I. der Phil. Bibliothek.
Kr. 506	„	Seite 506 der Kritik der reinen Vernunft von Kant. Bd. II. der Phil. Bibl.
Aesthetik I. 119	„	Seite 119 der Aesthetik auf realistischer Gruudlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1868. B. I.

Inhaltsübersicht.

		Seite
A. David Hume's Leben und Schriften		1
B. Untersuchung über den menschlichen Verstand.		
Abth.	I. Ueber die verschiedenen Arten der Philosophie	7
„	II. Ueber den Ursprung unserer Vorstellungen .	17
„	III. Ueber die Verbindung der Vorstellungen .	23
„	IV. Skeptische Zweifel in Betreff der Thätigkeiten des Verstandes	25
„	V. Skeptische Lösung dieser Zweifel	38
„	VI. Ueber die Wahrscheinlichkeit	53
„	VII. Ueber den Begriff einer nothwendigen Verknüpfung	56
„	VIII. Ueber Freiheit und Nothwendigkeit . . .	74
„	IX. Ueber die Vernunft der Thiere	95
„	X. Ueber die Wunder	100
„	XI. Ueber eine besondere Vorsehung und ein zukünftiges Leben	123
„	XII. Ueber akademische und skeptishe Philosophie	138
C. Erläuterungen zu der Untersuchung über den menschlichen Verstand		157

Vorwort.

(Von Hume bei der Aufnahme seines Werkes in die Essay's geschrieben.)

Die meisten von den Sätzen und Ausführungen sind bereits in einem dreibändigen Werke unter dem Titel: »Eine Abhandlung über die menschliche Natur« veröffentlicht worden. Der Verfasser hatte den Plan dazu schon als Student entworfen, und bald darauf schrieb und veröffentlichte er das Werk. Es hatte keinen Erfolg; der Verfasser erkannte seinen Irrthum, zu schnell zur Veröffentlichung geschritten zu sein und arbeitete es um; viele Mängel in der Begründung und noch mehr in der Darstellung sind hoffentlich dadurch beseitigt worden. Trotzdem haben Kritiker, welche die Philosophie des Verfassers ihrer Aufmerksamkeit gewürdigt haben, alle ihre Angriffe gegen jene Jugendarbeit gerichtet, welche der Verfasser jetzt nicht mehr anerkennt. Man hat so die angeblichen über ihn errungenen Triumphe gefeiert, obgleich solches Verfahren allen Regeln der Offenheit und Redlichkeit widerspricht und einen auffallenden Beleg zu den polemischen Künsten abgiebt, welche der fromme Eifer anzuwenden sich für befugt erachtet.

Deshalb wünscht der Verfasser, dass die gegenwärtige Arbeit allein als die angesehen werde, welche seine philosophischen Ansichten und Grundsätze enthält.

David Hume's Leben und Schriften.

Das Leben Hume's ist mannichfacher und reicher, als das der meisten deutschen Gelehrten und Philosophen. Sein wiederholter Aufenthalt in fremden Ländern, sein vertrauter Umgang mit den höhern Ständen, seine diplomatische Thätigkeit, sein lebhafter Verkehr mit gebildeten Frauen haben die in ihm vorherrschende Leidenschaft zur Philosophie gemässigt und vor den Abwegen geschützt, in die sich der Gelehrte, der nur in seiner Stube über seinen Büchern brütet, oder nur Studenten im Hörsaale vor sich sieht, nur zu leicht verirrt. Hume hat wenig Monate vor seinem Tode in einem Alter von 66 Jahren sein Leben selbst beschrieben. Er wendet seine feine Ironie da gegen sich selbst; aber jede Zeile spiegelt zugleich seine Gutmüthigkeit, Heiterkeit, Menschenkenntniss und Urtheilsschärfe wieder. Am Schluss dieser Lebensbeschreibung sagt Hume: »Im Frühjahr 1775 befiel »mich ein Unterleibsleiden, was anfangs nicht bedenklich »schien; aber seitdem, fürchte ich, sich als unheilbar und »tödtlich herausgestellt hat. Ich rechne jetzt (April 1776) »auf eine baldige Auflösung. (Hume starb vier Monate »darauf.) Das Uebel hat mir wenig Schmerzen gemacht, und »trotzdem, dass ich körperlich sehr schwach geworden bin, »habe ich keinen Augenblick eine Abnahme meiner geistigen »Kräfte gespürt. Sollte ich noch einmal unter den verschiedenen Perioden meines Lebens wählen können, um eine zu »wiederholen, so würde ich beinah dieser letzten den Vorzug »geben. Ich bin noch ebenso eifrig im Studium, wie heiter »in der Gesellschaft. Auch weiss ich, dass ein Mann von »66 Jahren bei seinem Tode doch nur wenige Jahre der »Schwäche einbüsst. Allerdings treten jetzt viele Zeichen »meines steigenden literarischen Ruhmes hervor, allein ich

»könnte mich doch dessen nur noch wenige Jahre erfreuen. »Es wird selten Jemand mehr vom Leben losgelöst sein, als »ich es gegenwärtig bin. — Um mit meinem Charakter zu »schliessen, so war ich, denn dies passt besser als: so bin »ich, von mildem Charakter, gemässigtem Temperament und »von offenem, geselligem und gutmüthigem Wesen. Ich »schliesse mich gern an Andere an, habe keinen Sinn für »Feindschaft und war immer mässig in allen meinen Neigungen. »Selbst meine vorherrschende Leidenschaft für literarischen »Ruhm hat nie mein Urtheil verbittert, obgleich ich Ent»täuschungen genug dabei habe erfahren müssen. Ich war ein »willkommener Gesellschafter, der sorglosen Jugend wie den »eifrigen Gelehrten. Der Umgang mit gesitteten Frauen ge»währte mir besonderes Vergnügen, und mit der Art, wie »man mich hier aufnahm, hatte ich alle Ursache zufrieden »zu sein.«

»Alle bedeutenden Männer haben sich gewöhnlich über »Verleumdung beklagt; ich habe indess deren scharfen Zahn »nie gefühlt. Obgleich ich mich leichtsinnig der Wuth der »politischen und kirchlichen Parteien preis gab, so schienen »sie doch, mir gegenüber, von ihrer gewohnten Wuth ent»waffnet. Meine Freunde brauchten meinen Charakter und »mein Benehmen nicht zu vertheidigen, denn meine Gegner »konnten trotz aller Bereitwilligkeit keine Vorwürfe aussinnen, »die das Gepräge der Wahrscheinlichkeit an sich getragen »hätten. Es steckt vielleicht einige Eitelkeit in dieser »Leichenpredigt, aber sie wird nicht an der unrechten Stelle »angebracht sein, und die Thatsachen können leicht auf»geklärt und festgestellt werden.«

So schrieb ein Mann, der weder an den christlichen Gott noch an ein jenseitiges Leben glaubte, als er mit einer tödtlichen Krankheit im Körper seinen nahen Tod erwartete.

David Hume, am 26. April 1711 in Edinburg geboren, war von guter, aber armer Familie, und als zweiter Sohn genöthigt, für sein Fortkommen selbst zu sorgen. Er sollte die Rechte studiren; allein er wendete sich mit Leidenschaft der Philosophie zu. Nur Nahrungssorgen trieben ihn nach einem vergeblichen Versuch, in ein kaufmännisches Geschäft einzutreten, 1734 nach Frankreich, wo er drei Jahre in Rheims und später in La Flêche in Anjou blieb und sein erstes Werk: »Abhandlung über die menschliche Natur, »als Versuch, die beobachtende Methode auch für Gegen-

»stände der Moral einzuführen,« zu Stande brachte. Bei seiner Rückkehr nach England, 1738, veröffentlichte es Hume und hoffte auf grossen Erfolg. Allein Hume selbst sagt: »Das Werk kam todtgeboren aus der Presse und er»regte nicht einmal insoweit die Aufmerksamkeit, dass die »Frommen sich darüber ereifert hätten.« Hume fasste sich indess bald, und gab 1742 den ersten Band seiner »Essays« heraus, welche politische und moralische Fragen behandelten und eine günstigere Aufnahme fanden. In Frankreich wurden sie durch eine französische Uebersetzung bekannt und erregten grosses Aufsehen. 1745 trat Hume als Gesellschafter in das Haus des Marquis von Annandale; 1746 begleitete Hume den General von St. Clair als Sekretär auf einer See-Expedition nach den Küsten Frankreichs; 1747 ging er als Adjutant dieses Generals nach Wien und Turin, wohin dieser als Gesandter geschickt wurde. Zwei Jahre lebte Hume hier ganz der grossen Welt; dann kehrte er nach England und zu seinen Studien zurück. Er begann die Umarbeitung des ersten Theiles seines Werkes »Ueber die menschliche Natur«; er meinte an diesem zu frühzeitig veröffentlichten Werke Vieles verbessern zu müssen, und im Jahre 1748 veröffentlichte er diese neue Arbeit unter dem Titel: »Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes«. — Sie ist das hier in Uebersetzung gebotene Werk und gilt in Deutschland als das Hauptwerk Hume's. Obgleich auch jetzt der Erfolg ausblieb, verlor Hume den Muth nicht. Er setzte seine Essay's fort und arbeitete auch den moralischen Theil seines Erstlingswerkes um.

Als sein Ruhm allmählich sich zu heben begann, gab dies ihm Muth. »Denn ich neigte,« sagt Hume, »mehr dazu, »die Dinge von der guten, als von der schlimmen Seite an»zusehen; eine Anlage, die ihren Besitzer glücklicher macht »als ein Einkommen von 60,000 Thalern.«

1751 erschienen seine »politischen Abhandlungen«, und 1752 seine »Untersuchung über die Grundlagen der Moral«, welches Werk Hume für das Beste von all seinen Schriften erklärt.

1752 übernahm Hume die Stelle als Bibliothekar der Advokatenkammer in Edinburg und wurde dadurch zu historischen Arbeiten geführt, deren Ergebniss die »Geschichte Englands« war, welche nach und nach von ihm bearbeitet und herausgegeben wurde. 1754 erschien die »Geschichte

der Stuart's; 1759 die des Hauses Tudor, und 1763 die ältere Geschichte von Cäsar ab. Auch hier war der Erfolg anfangs gering, da keine der bestehenden politischen und kirchlichen Parteien mit dem Werke zufrieden war.

In der Zwischenzeit veröffentlichte Hume seine »Natürliche Geschichte der Religion«.

1763 folgte Hume einer Einladung des zum Gesandten ernannten Grafen v. Hertford und ging als dessen Sekretär mit nach Paris. 1765 trat der Herzog v. Richmond an dessen Stelle; Hume blieb aber und hatte in der Zwischenzeit die Geschäfte selbstständig als Chargé d'affaires zu verwalten; erst 1766 ging Hume nach Schottland zurück.

Hume selbst sagt über seinen Aufenthalt in Paris: »Wer die Macht der Mode nicht kennt, hat keinen Begriff »von der Aufnahme, die ich in Paris sowohl bei Männern, »als bei Frauen fand. Je mehr ich ihren übertriebenen »Artigkeiten auszuweichen suchte, desto mehr wurde ich »damit überschüttet. Indess ist das Leben in Paris ein »wahrer Genuss; diese Stadt übertrifft alle Orte der Welt »an zahlreicher gebildeter, kenntnissreicher und feinfühlender Gesellschaft. Ich hatte die Absicht, mich dort fest »niederzulassen.« Auch hier ist indess Hume viel zu bescheiden geblieben. Mit Hume's Triumphzug in Paris lässt sich nur der von Voltaire vergleichen; aber der Hume'sche währte von 1763—65, während jener schnell vorüberging. Die Encyklopädisten und Frauen rissen sich um ihn, obgleich sie kein Wort von seinem schlechten Französich verstanden. Auch bei Hofe wurde er vergöttert, und die kleinen Prinzen mussten feierliche Anreden an ihn halten. Hume selbst sagt in einem Briefe an Robertson: »Wie mir's geht? »Ich esse nur Ambrosia, trinke nur Nektar, athme nur »Weihrauch, sammle nur Blumen. Alle Männer, und mehr »noch alle Frauen halten es für eine heilige Pflicht, lange »Sermone zu meinem Lobe an mich zu richten.«

In Paris machte Hume auch die Bekanntschaft von Rousseau, und Beide schlossen sich eine Zeit lang eng an einander; Hume verhalf Rousseau nach England, allein das Misstraun Rousseau's und der Gegensatz in Beider Charakteren führte später zu einem Bruch, der damals mehr Aufsehn als alle politischen Begebenheiten machte.

1767 nahm Hume die Stelle eines Unter-Staatssekretärs im Ministerium unter dem General Conway in London an.

Nach zweijähriger Verwaltung kehrte er nach Edinburg zurück, wie Hume sagt: »sehr wohlhabend (mit einem Ein»kommen von 1000 Pfund), gesund, zwar vorgerückt in »Jahren, aber mit der fröhlichen Aussicht, seine Musse zu »geniessen und seinen Ruhm wachsen zu sehen.« So geschah es auch; Hume ward mit Ehren in Edinburg empfangen, lebte seinen Freunden, beschäftigte sich mit Lektüre, hielt ein offenes Haus; aber war nicht mehr literarisch thätig. Geistig und gemüthlich in Frieden, beschloss er sein Leben am 25. August 1776 in einem Alter von 66 Jahren, während Kant in Königsberg, durch Hume's Werke angeregt, gerade in der eifrigsten Arbeit an seiner Kritik der reinen Vernunft befangen war.

Hume's Philosophie ruht auf dem Prinzip der Beobachtung; er hat dasselbe über alle Gebiete derselben auszudehnen versucht. Darauf beruht der innere Werth seiner Arbeiten, die Klarheit seines Stils und der grosse Erfolg, welchen er erreicht hat. Seine Philosophie ist noch bis auf den heutigen Tag die herrschende in England. Selbst Stuart Mill hat sich in seiner Logik nur in Einzelheiten davon entfernt. Hume hat vorzugsweise die Philosophie des Wissens und Handelns bearbeitet. Wie weit er in der erstern vorgedrungen ist, ergiebt das hier gebotene Werk. Man kann zweifeln, ob nicht die ursprüngliche Darstellung in Hume's Erstlingswerk bedeutender sei, als diese Ueberarbeitung. Jedenfalls ist jene umfassender, vollständiger und nähert sich einem System des Wissens mehr, als letztere. Da indess Hume selbst letztere höher stellt, und sie in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie einen höhern Rang eingenommen hat, so ist nicht das erste Werk, sondern diese Ueberarbeitung hier aufgenommen worden.

In der Ethik hat Hume die beobachtende Methode mit nicht geringerem Erfolge versucht. Treffend ist seine Unterscheidung des Denkens und Wollens und der Satz, dass das Denken für sich den Willen nicht bestimmen kann. Auch in seiner Unterscheidung der natürlichen und künstlichen Tugenden ist Hume der Wahrheit nahe gekommen. Unter jenen versteht er das Handeln aus Motiven der Lust, unter diesen aus Motiven der Achtung. Doch bleibt Hume hier noch unklar; erst Kant gelang es, den Begriff des sittlichen Sollens von aller Beimischung der Lust und der Liebe zu reinigen. Dennoch verdienen die Arbeiten Hume's

in dem praktischen Gebiet mehr Berücksichtigung, als ihnen bisher in Deutschland zu Theil geworden ist.

In seinen »Essays« hat Hume auch für Fragen der Kunst und der Nationalökonomie sich als ein scharfer Beobachter erwiesen. Die Erfolge dieser populären und die Wissenschaft dennoch fördernden Abhandlungen waren so gross, dass erst Macaulay in unsern Tagen mit seinen Essays Aehnliches wieder erreicht hat.

Neben den zahlreichen Ausgaben von Hume's einzelnen Werken aus früherer Zeit sind Gesammtausgaben seiner philosophischen Schriften in Edinburg 1827, 1836 und in London 1856 erschienen. In's Deutsche übersetzt sind der »Treatise on human nature« von Jacob. (Halle 1790—91. 3 Bände.) Die »Enquiry concerning human understanding« hat Sulzer (Hamburg 1755.) und Tennemann (Jena 1793.) übersetzt.

Eine sehr eingehende und nur durch den Hegel'schen Standpunkt etwas getrübte Darstellung von Hume's Leben und Schriften hat Feuerlein in der philosophischen Zeitschrift: Der »Gedanke«, Band 4 und 5. Berlin 1863—64. geliefert.

Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes.

Abtheilung I.

Ueber die verschiedenen Arten der Philosophie.

Die Moral-Philosophie oder die Wissenschaft der menschlichen Natur kann auf zwei verschiedene Weisen behandelt werden, von denen jede ihren besonderen Werth hat und zur Unterhaltung, Belehrung und Verbesserung der Menschheit beitragen kann. Nach der einen ist der Mensch zum Handeln geboren und wird in seinen Massregeln durch Geschmack und Gefühl bestimmt; er verfolgt den einen Gegenstand und vermeidet den anderen nach dem Werthe, den diese Gegenstände zu haben scheinen, und nach dem Lichte, in dem sie sich darstellen. Da die Tugend anerkanntermassen das Werthvollste von Allen ist, so malen die Philosophen dieser Gattung sie in den lieblichsten Farben, entlehnen von der Dicht- und Redekunst deren Mittel und behandeln ihren Gegenstand in jener leichten und fasslichen Weise, welche die Phantasie anregt und das Interesse erweckt. Sie wählen die treffendsten Bemerkungen und Beispiele aus dem täglichen Leben und bringen die unterschiedenen Charaktere in den richtigen Gegensatz. Sie locken durch die Aussichten auf Ruhm und Glück in die Pfade der Tugend und erhalten darin durch gesunde Grundsätze und glänzende Beispiele. Sie lassen den Unterschied zwischen Tugend und Laster

fühlen; sie erwecken und regeln die Empfindungen, und indem sie so in dem Herzen die Gesinnung für Rechtschaffenheit und wahre Ehre wach rufen, glauben sie den Endzweck ihrer Anstrengungen ganz erreicht zu haben.

Die Philosophen der zweiten Gattung betrachten den Menschen mehr in dem Lichte eines denkenden als handelnden Wesens; sie suchen mehr seinen Verstand zu bilden, als seine Sitten zu bessern. Die menschliche Natur gilt ihnen als ein Gegenstand philosophischer Prüfung; sie untersuchen sie mit ängstlicher Sorgfalt, um die Grundsätze zu entdecken, welche unsern Verstand leiten, unsere Empfindungen erwecken und uns zum Lob oder Tadel der Dinge, der Handlungen und des Benehmens veranlassen. Sie halten es für eine Schmach der Wissenschaft, dass die Philosophie noch nicht die Grundlagen der Moral, des Denkens und Urtheilens unzweifelhaft festgestellt hat; dass sie von Wahrheit und Irrthum, von Tugend und Laster, von Schönheit und Hässlichkeit fortwährend spricht, ohne die Quelle dieser Unterschiede bezeichnen zu können. Sie unternehmen diese schwierige Aufgabe und lassen sich durch keine Hindernisse abschrecken. Von besondern Fällen gehen sie zu allgemeinen Sätzen fort und ruhen nicht, bis sie die obersten Grundsätze erreicht haben, welche in jeder Wissenschaft die Grenze der menschlichen Erkenntniss bilden. Ihre Untersuchungen erscheinen dem gewöhnlichen Leser trocken, ja unverständlich; aber ihr Streben geht auf die Beistimmung der Kenner und Weisen, und sie halten sich für die Anstrengungen eines ganzen Lebens genügend entschädigt, wenn sie einige verborgene Wahrheiten entdecken, welche zur Belehrung der kommendeu Geschlechter beitragen.

Unstreitig zieht die Menge jene leichte und verständliche Philosophie dieser strengen und tiefen vor, und Viele werden sie nicht blos für angenehmer, sondern auch für nützlicher als die andere erklären. Jene fügt sich mehr dem gewöhnlichen Vorstellen; sie erregt das Herz und die Empfindung; sie behandelt die Grundsätze, welche das Handeln bestimmen, bessert so das Benehmen der Menschen und bringt sie ihrem Muster von Vollkommenheit näher. Die strenge Philosophie stützt sich dagegen auf eine Geistesrichtung, welche in das Praktische und Thätige sich nicht einlässt; sie verschwindet, wenn der Philosoph die Dämmerung verlässt und in das Tageslicht tritt, und ihre Grund-

sätze können nicht leicht einen Einfluss auf das Handeln und Benehmen erlangen. Die Gefühle des Herzens, die Erregungen der Leidenschaften, die Gewalt der Affekte machen alle Folgerungen solcher tiefsinnigen Philosophen zu nichte und bringen sie auf die gleiche Stufe mit jedem gewöhnlichen Menschen wieder herab.

Man muss auch anerkennen, dass jene leichte Philosophie den dauerhaftesten und gerechtesten Ruhm erworben hat, und dass jene tiefsinnigen Denker bisher nur eines vorübergehenden Rufes bei ihren eigensinnigen und unwissenden Zeitgenossen sich haben erfreuen, aber ihn bei der gerechten Nachwelt sich nicht haben erhalten können. Der tiefsinnige Philosoph begeht in seinen Schlussfolgeruugen leicht ein Versehen; ein Missgriff hat beim Weiterschreiten andere nothwendig zur Folge; auch schreckt er vor keinem Ergebniss zurück, selbst wenn es sonderbar erscheint oder der Volksmeinung widerstreitet. Aber ein Philosoph, der nur das Gemeinverständliche in schönen und anziehenden Farben wiedergeben will, geht nicht weiter, wenn er zufällig in einen Irrthum geräth; er kehrt in die richtige Bahn zurück und schützt sich vor jeder gefährlichen Täuschung, indem er sich wieder auf den gesunden Verstand und die natürliche Empfindung beruft. Der Ruhm Cicero's blüht noch heute, während der von Aristoteles verloschen ist. La Bruyère tönt über das Meer und bewahrt noch seinen Ruf, während der Ruhm von Malebranche auf seine Nation und sein Zeitalter beschränkt geblieben ist, und Addison wird vielleicht noch mit Vergnügen gelesen werden, wenn Locke ganz vergessen sein wird.

Der strenge Philosoph ist ein Charakter, welcher der Welt meist nicht genehm ist; man meint, dass er weder zum Nutzen noch zum Vergnügen der Gesellschaft etwas beitrage; denn er lebt fern vom Verkehr mit Menschen und ist in Regeln und Begriffe vertieft, welche dem Verständniss dieser fern liegen. Auf der andern Seite wird reine Unwissenheit noch mehr verachtet, und in einem Zeitalter und Volke, wo die Wissenschaften blühen, gilt es als ein sicheres Zeichen der Rohheit, keinen Geschmack für diese edlen Beschäftigungen zu besitzen. Man sucht meist den vollkommnen Charakter zwischen diesen beiden Extremen; ein solcher besitzt gleiches Geschick und Geschmack für Bücher, Gesellschaft und Geschäft; er bewahrt sich in der

Unterhaltung die Schärfe und Feinheit, welche aus der Pflege der schönen Wissenschaften entspringen, und im Geschäft die Rechtlichkeit und Genauigkeit, welche das natürliche Ergebniss einer guten Philosophie sind. Um solche vollkommene Charaktere zu bilden und häufiger zu machen, sind Werke im leichten Stile die nützlichsten. Sie ziehen nicht zu sehr vom Leben ab, verlangen für ihr Verständniss keine tiefe Anstrengung oder Einsamkeit und geben ihren Zögling der Menschheit zurück, erfüllt mit edlen Gefühlen und weisen Vorschriften, die für alle Lagen des menschlichen Lebens anwendbar sind. Vermittelst solcher Werke wird die Tugend liebenswürdig, die Wissenschaft angenehm, die Gesellschaft belehrend und die Einsamkeit unterhaltend.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, und als solches empfängt er seine wahre Nahrung von der Wissenschaft. Aber die Schranken des menschlichen Verstandes sind so enge, dass man hier weder mit der Ausdehnung, noch mit der Gewissheit des Erwerbes zufriedengestellt wird. Der Mensch ist aber nicht blos ein vernünftiges, sondern auch ein geselliges Wesen; dennoch kann er nicht immer angenehmen und unterhaltenden Umgang geniessen und nicht immer die Empfänglichkeit dafür sich bewahren. Der Mensch ist auch ein thätiges Wesen; er muss wegen dieser Anlage und wegen der mannichfachen Bedürfnisse des menschlichen Lebens sich dem Geschäft und der Arbeit unterziehn; aber die Seele verlangt nach Erholung und kann nicht fortwährend die Last der Sorgen und Anstrengungen ertragen. Die Natur scheint daher ein gemischtes Leben als das dem Menschen angemessenste zu bezeichnen; sie warnt ihn, sich keiner dieser Neigungen zu sehr hinzugeben und dadurch die Fähigkeit für andere Beschäftigungen und Vergnügen einzubüssen. »Folge deinem Trieb nach Wissen,« spricht sie, »aber dein Wissen bleibe menschlich und in Verbindung »mit dem Leben und dem Handeln; ich verbiete nutzlose »Gedanken und grüblerische Untersuchungen; ihre Strafe sei »das trübsinnige Grübeln, zu dem sie dich führen, die end»lose Ungewissheit, in die sie dich verwickeln, und die Kälte, »mit der deine angeblichen Entdeckungen bei deren Mit»theilung aufgenommen werden. Sei ein Philosoph, aber »bleibe mitten in all deiner Philosophie ein Mensch.«

Begnügte man sich, die leichte Philosophie der eindringendern und tiefern Philosophie nur vorzuziehn, ohne letztere

zu tadeln oder zu verachten, so möchte diese allgemeine Ansicht immer zulässig sein, und Jedem frei stehen, sich nach seinem Geschmack und Sinne zu unterhalten. Aber man geht oft weiter und verwirft schlechthin jede tiefere Untersuchung oder sogenannte Metaphysik. Wir wollen daher das in Betracht ziehn, was für sie spricht.

Der nächste erhebliche Vortheil der strengen und tiefer eindringenden Philosophie ist ihre Unterstützung der leichten und gemeinfasslichen, welche ohne jene in ihren Begriffen, Grundsätzen und Beweisen niemals den erforderlichen Grad von Genauigkeit erreichen kann. Alle schönen Wissenschaften sind nur Schilderungen des menschlichen Lebens in seinen mannichfachen Zuständen und Verhältnissen; sie erfüllen uns nach der Beschaffenheit der von ihnen gebotenen Gegenstände mit mancherlei Gefühlen des Lobes oder Tadels, der Bewunderung oder des Spottes. Ein Künstler kann hier nur auf grössern Erfolg für sein Werk rechnen, wenn er nicht blos feinen Geschmack und schnelle Auffassung besitzt, sondern auch eine genaue Kenntniss der innern Werkstatt, der Thätigkeiten des Verstandes, der Wirkungen der Leidenschaften und der verschiedenen Empfindungen, durch die sich Laster und Tugend unterscheiden. Wenn auch diese innern Nachforschungen und Untersuchungen mühsam werden, so sind sie doch für denjenigen gewissermassen unentbehrlich, welcher mit Erfolg die äusserlichen und sichtbaren Erscheinungen des Lebens und der Sitte beschreiben will. Der Anatom zeigt dem Auge die hässlichsten und unangenehmsten Gegenstände, aber seine Wissenschaft nützt dem Maler selbst bei einer Venus oder Helena. Während dieser die üppigsten Farben seiner Kunst benutzt und seinen Gestalten die zierlichsten und reizendsten Stellungen giebt, muss er immer dabei den innern Bau des menschlichen Körpers beachten und die Stellung der Muskeln, die Einrichtung der Knochen und den Gebrauch und die Gestalt jedes Theils und Organs kennen. Genauigkeit hilft immer der Schönheit, und richtiges Denken der zarten Empfindung. Es ist vergeblich, das Eine durch Erniedrigung des Andern heben zu wollen.

Ueberdem zeigt sich, dass in jeder Kunst und jedem Geschäft, selbst in solchen, die dem Leben und Handeln am nächsten stehen, der Geist der Genauigkeit, wie er auch erworben sei, sie alle der Vollkommenheit näher bringt und

den Interessen der Gesellschaft dienlicher macht. Mag daher der Philosoph auch den Geschäften fern bleiben, so muss doch der Geist der Philosophie, wenn er von Einzelnen sorgsam gepflegt wird, sich allmählich durch die ganze Gesellschaft verbreiten und in jede Kunst und jeden Beruf eine ähnliche Genauigkeit einführen. Der Staatsmann wird in Theilung und Ausgleichung der politischen Mächte vorsichtiger und scharfsichtiger werden; der Rechtsgelehrte wird für seine Ausführungen mehr Methode und schärfere Gründe gewinnen, und der Feldherr mehr Regelmässigkeit für seinen Dienst und mehr Vorsicht in seinen Plänen und Unternehmungen. Die Festigkeit der modernen Staaten in Vergleich zu den alten, und die Schärfe der modernen Philosophie sind in gleichem Grade gewachsen, und dies wird auch in der Zukunft stattfinden.

Selbst wenn keine andere Frucht aus diesen Studien reifte, als die Befriedigung einer unschuldigen Wissbegierde, so wäre auch dies nicht zu verachten; denn sie vermehrt jene wenigen heilsamen und harmlosen Freuden, welche dem Menschengeschlecht zugetheilt sind. Der sanfteste und unschädlichste Gang dieses Lebens führt durch die Pfade der Wissenschaft und Erkenntniss; Jeder, der ein Hinderniss von diesen Pfaden wegräumt oder eine neue Aussicht eröffnet, muss als ein Wohlthäter der Menschen gelten. Diese Untersuchungen mögen peinlich und ermüdend sein; aber es verhält sich hier mit der Seele, wie mit dem Körper; sind sie mit Kraft und üppiger Gesundheit ausgerüstet, so verlangen sie nach anstrengenden Uebungen und finden ihr Vergnügen in dem, was den meisten Menschen schwer und mühevoll erscheint. Die Dunkelheit ist für den Geist so schmerzlich wie für das Auge; Licht aus der Dunkelheit zu entnehmen, sei diese Arbeit auch noch so schwer, muss nothwendig erfreulich und ergötzend sein.

Man hat indess diese Dunkelheit der tiefern und eindringendern Philosophie nicht blos als peinlich und ermüdend getadelt, sondern auch als eine Quelle unvermeidlichen Schwankens und Irrthums dargestellt. Dies ist allerdings der gerechteste und annehmbarste Vorwurf gegen einen grossen Theil der metaphysischen Untersuchungen; man sagt, sie seien keine wahre Wissenschaft, sondern nur das Ergebniss nutzloser Anstrengungen menschlicher Eitelkeit, welche in Gegenstände eindringen will, die entweder dem Verstand unzugäng-

lich odor das Werk eines listigen Aberglaubens sind, welcher auf ebenem Boden sich nicht vertheigen kann, und deshalb in dieses verworrene Gestrüpp sich verkriecht, um seine Blösse zu decken und zu schützen. Verjagt vom freien Felde, fliehen diese Räuber in den Wald und liegen auf der Lauer, um durch jeden unbewachten Zugang in den Geist einzubrechen und ihn durch religiöse Furcht und Vorurtheile zu überwältigen. Der stärkste Gegner wird besiegt, wenn er einen Augenblick in seiner Wachsamkeit nachlässt, und Viele öffnen aus Feigheit und Thorheit den Feinden die Thore und empfangen sie freiwillig mit Ehrfurcht und Unterwürfigkeit als ihre legitimen Herrscher.

Ist dies indess ein hinreichender Grund für den Philosophen, um von solchen Untersuchungen abzustehen und den Aberglauben in den Besitz seiner Schlupfwinkel zu lassen? Folgt daraus nicht umgekehrt die Nothwendigkeit, dass man den Kampf in die geheimsten Schlupfwinkel des Feindes übertragen muss? Vergeblich ist die Hoffnung, dass der Mensch durch häufige Täuschungen endlich zum Verlassen dieser luftigen Forschungen bestimmt werden und das wahre Reich der menschlichen Vernunft entdecken werde. Viele sind bei der steten Wiederaufnahme solcher Forschungen sichtlich interessirt, und blinde Verzweiflung darf vernünftiger Weise in den Wissenschaften nie Platz greifen; da trotz der Erfolglosigkeit früherer Versuche immer Raum für die Hoffnung bleibt, dass die Anstrengung, das gute Glück und der gesteigerte Scharfblick der folgenden Generationen zu Entdeckungen gelangen werde, die der Vorzeit unerreichbar waren. Jeder kühne Geist wird den schwierigen Preis zu gewinnen suchen, und die Fehlschläge seiner Vorgänger werden ihn eher reizen als entmuthigen; er hofft, dass ihm allein der Ruhm aufbewahrt sei, eine so schwere Aufgabe zu lösen. Das einzige Mittel, um die Wissenschaft mit einem Male von diesen nutzlosen Versuchen zu befreien, ist die Natur des menschlichen Verstandes streng zu untersuchen, und durch eine genaue Erforschung seiner Kräfte und Fähigkeiten zu zeigen, dass er für solche entlegene und verborgene Gegenstände durchaus nicht geeignet ist. Man muss sich dieser Arbeit unterziehn, um nachher in Ruhe zu leben, und man muss die wahre Metaphysik mit Sorgfalt treiben, um die unwahre und verfälschte zu zerstören. Die Trägheit, welche Manchen vor dieser trügerischen Philosophie

bewahrt, wird sammt Anderem durch die Wissbegierde überwogen; und die Verzweiflung, die zu manchen Zeiten hervorbricht, weicht später übertriebenen Hoffnungen und Erwartungen. Genaue und richtige Untersuchungen sind hier die einzigen und allgemein gültigen Heilmittel für Jedermann und jede Frage; sie allein können jene unverständliche Sprache aus der Philosophie und Metaphysik entfernen, welche sie, in Verbindung mit dem Aberglauben, für unbefangene Forscher undurchdringlich macht und ihr den Schein von Wissenschaft und Weisheit verleiht.

Neben dem Vortheile, dass man nach sorgfältiger Untersuchung sich des unsichersten und lästigsten Theiles der Gelehrsamkeit entledigt, gehn aus einer sorgfältigen Untersuchung der Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Natur auch viele positive Vortheile hervor. Die geistigen Thätigkeiten haben das Merkwürdige, dass sie, obgleich am innigsten uns gegenwärtig, doch in Dunkelheit gehüllt scheinen, wenn das Nachdenken sich auf sie richtet. Das Auge kann nicht leicht die Linien und Grenzen erkennen, welche sie sondern und unterscheiden. Diese Gegenstände sind zu fein, um immer denselben Anblick und dieselbe Lage zu bieten; sie müssen augenblicklich erfasst werden, mittelst einer höhern Einsicht, welche Naturgabe ist und durch Uebung und Nachdenken sich steigert. Es ist deshalb schon eine beträchtliche Aufgabe der Wissenschaft, die verschiedenen Thätigkeiten der Seele kennen zu lernen, die einen von den andern zu sondern, sie in die passenden Abtheilungen zu bringen und die anscheinende Verwirrung zu lösen, in welcher sie sich befinden, wenn sie zum Gegenstande der Untersuchung und des Nachdenkens gemacht werden. Dieses Ordnen und Unterscheiden, was in Bezug auf äussere Dinge und Gegenstände der Sinne kein Verdienst ist, steigt im Werthe, wenn es sich auf diese Thätigkeiten der Seele richtet, und zwar im Verhältniss zur Schwierigkeit und Mühe, welche der Ausführung anhaftet. Sollte man auch nicht über diese geistige Geographie und Abgrenzung der verschiedenen Theile und Kräfte der Seele hinauskommen, so gewährt schon dies Genugthuung. Je selbstverständlicher solche Wissenschaft erscheinen mag (aber sie ist es durchaus nicht), desto grössere Schande trifft die, welche sie nicht kennen, und doch auf Gelehrsamkeit und Philosophie Anspruch machen.

Auch bleibt kein Raum für den Vorwurf, dass diese Wissenschaft unsicher und chimärisch sei; man müsste denn an einer Zweifelsucht festhalten, welche alles Nachdenken und selbst alles Handeln zerstört. Man kann nicht bestreiten, dass die Seele mit gewissen Kräften und Fähigkeiten ausgestattet ist; dass diese Kräfte sich von einander unterscheiden; dass das für die unmittelbare Wahrnehmung wirklich Verschiedene durch Nachdenken gesondert werden kann, und dass daher Wahrheit und Irrthum an allen Fragen dieses Gebietes haftet, und zwar eine solche Wahrheit und ein solcher Irrthum, die nicht jenseit des Bereichs des menschlichen Verstandes liegen. Es giebt viele naheliegende Unterscheidungen dieser Art, wie zwischen Wollen und Verstand, Phantasie und Leidenschaften, welche von jedem menschlichen Wesen begriffen werden. Die feinen und philosophischen Unterscheidungen sind nicht weniger wirklich und gewiss, wenn sie auch schwerer zu fassen sind. Einzelne, namentlich neuerliche Erfolge bei diesen Untersuchungen können einen bessern Begriff von der Gewissheit und Festigkeit in diesem Gebiet der Erkenntniss gewähren. Sollte es denn die allein würdige Aufgabe für einen Philosophen sein, das wahre System der Planeten festzustellen und die Ordnung und die Stellung dieser fernen Körper zu ermitteln? Sollte man die Männer nicht beachten, welche mit so viel Erfolg die Gebiete der Seele erforschen, wobei doch Jedermann so innig betheiligt ist?

Weshalb sollte man nicht hoffen, dass die Philosophie bei sorgfältiger Pflege, und ermuthigt durch die öffentliche Aufmerksamkeit, in ihren Untersuchungen immer weiter kommen und endlich gleichsam die verborgenen Springfedern und Kräfte entdecken werde, welche die menschliche Seele in ihrer Thätigkeit stützen und leiten? Die Astronomen hatten sich lange begnügt, aus den sichtbaren Erscheinungen die wahre Bewegung, Ordnung und Grösse der Himmelskörper zu beweisen, bis sich endlich ein Philosoph erhob, welcher durch ein glückliches Nachdenken auch die Gesetze und Kräfte bestimmte, durch welche der Lauf der Planeten geleitet und in Ordnung gehalten wird. Das Gleiche ist in andern Gebieten der Natur vollbracht worden. Und man hat keinen Grund, an einen gleichen Erfolg bei den Untersuchungen der Kräfte und der Einrichtung der Seele zu verzweifeln, wenn mit gleicher Fähigkeit und Vorsicht vorgegan-

gen wird. Es ist wahrscheinlich, dass die eine Kraft und der eine Vorgang in der Seele von dem andern abhängt, welche wieder auf allgemeinere zurückgeführt werden können, und vor, ja selbst nach einem sorgfältigen Versuch wird es schwer sein, genau zu bestimmen, wie weit man mit solchen Untersuchungen gelangen könne. Sicherlich werden solche Versuche tagtäglich, selbst von denen gemacht, welche am nachlässigsten philosophiren, und nichts ist nothwendiger für den Eintritt in ein solches Unternehmen, als die höchste Sorgfalt und Aufmerksamkeit, damit, wenn das Ziel im Bereich des menschlichen Verstandes liegt, es endlich erreicht werde, und wo nicht, mit Zuversicht und Sicherheit aufgegeben werden könne.

Diese letzte Ansicht ist sicherlich nicht wünschenswerth und darf nicht zu voreilig angenommen werden. Denn wie viel müsste von der Schönheit und dem Werthe dieser Art der Philosophie nachgelassen werden, wenn man dies zugeben wollte. In der Moral suchte man bisher gegenüber der grossen Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Handlungen, welche Billigung oder Missbilligung hervorrufen, nach irgend einem allgemeinen Grundsatz, von dem dieser Unterschied der Urtheile sich ableitete. Und obgleich man aus Liebhaberei für Prinzipien dies oft zu weit getrieben hat, so verdient es doch sicherlich Entschuldigung, wenn gewisse allgemeine Regeln gesucht werden, auf die sich alle Laster und Tugenden mit Grund zurückführen lassen. Aehnliches hat man in der Kunst, in der Logik, in der Staatswissenschaft versucht, und zwar nicht ohne Erfolg, obgleich vielleicht nur längere Zeit, grössere Sorgfalt und ausharrenderer Fleiss diese Wissenschaften ihrer Vollkommenheit näher bringen kann. Wollte man mit einem Male all diese Unternehmen zurückstellen, so wäre dies sicherlich voreiliger, unüberlegter und eigenwilliger, als die dreisteste und absprechendste Philosophie, welche je ihre rohen Gebote und Grundsätze den Menschen aufzudringen versucht hat.

Wenn aber diese Untersuchungen der menschlichen Natur zu hoch und unverständlich erscheinen, so darf man dies doch nicht als einen Grund für ihre Unwahrheit geltend machen. Es scheint vielmehr natürlich, dass das nicht so augenfällig und leicht sein kann, was bisher so vielen weisen und gründlichen Philosophen entschlüpft ist. Trotz aller Mühe, welche diese Untersuchungen uns kosten sollten, wer-

den wir uns sowohl in Bezug auf Nutzen, wie Annehmlichkeit, für hinreichend belohnt halten, wenn wir damit den Vorrath von Kenntnissen über Gegenstände von so unsäglicher Wichtigkeit etwas vermehren könnten.

Trotz alledem bleibt das tiefere Denken, in welchem solche Untersuchungen sich bewegen, keine Empfehlung, sondern eher ein Nachtheil für sie. Vielleicht kann diese Schwierigkeit durch Sorgfalt und Geschick und durch Vermeidung aller überflüssigen Ausführlichkeit überwunden werden. Und so habe ich in der folgenden Untersuchung einiges Licht über Dinge zu verbreiten gesucht, deren Unsicherheit den Weisen, und deren Dunkelheit den Unwissenden bisher zurückgeschreckt hat. Wohl mir, wenn es mir gelingt, die Trennung der beiden Arten zu philosophiren dadurch zu beseitigen, dass ich die Gründlichkeit mit der Klarheit, und die Wahrheit mit der Neuheit versöhne.

Noch glücklicher würde es mich machen, wenn ich durch solche leichtere Weise der Behandlung die Grundlagen jener dunklen Philosophie erschüttern könnte, welche bisher nur dem Aberglauben als Schutz und dem Unsinn und Irrthum als Deckmantel gedient hat. [1])

Abtheilung II.

Ueber den Ursprung der Vorstellungen.

Jedermann wird einräumen, dass ein erheblicher Unterschied zwischen den Vorstellungen der Seele besteht, je nachdem man den Schmerz einer ausserordentlichen Hitze oder das Vergnügen einer mässigen Wärme fühlt, oder je nachdem man diese Empfindung nur nachher in das Gedächtniss zurückruft oder im Voraus sich vorstellt. Diese Vermögen können die Wahrnehmungen der Sinne nachahmen oder abbilden, aber sie können niemals die ganze Kraft und Lebhaftigkeit der ursprünglichen Empfindung erreichen. Das

Höchste, was selbst bei ihrer stärksten Aeusserung man von ihnen sagen kann, ist, dass sie ihren Gegenstand in so lebhafter Weise darbieten, dass man beinahe meint, ihn zu fühlen oder zu sehen. Aber niemals können sie, Fälle der Geistesstörung durch Krankheit oder Irrsinn abgerechnet, einen solchen Grad von Lebhaftigkeit annehmen, dass man diese Vorstellungen nicht von einander zu unterscheiden vermöchte. Der Dichter kann selbst mit den glänzendsten Farben seiner Kunst einen Naturgegenstand nicht so ausmalen, dass man seine Beschreibung für eine wirkliche Landschaft hält. Der lebhafteste Gedanke erreicht hier die dunkelste Empfindung nicht.

Ein gleicher Unterschied zieht sich durch alle anderen Vorstellungen der Seele. Ein Mensch, der von Zorn ergriffen ist, benimmt sich ganz anders, als der, welcher nur an einen solchen Affekt denkt. Wenn man mir sagt, dass Jemand verliebt ist, so verstehe ich es leicht und bilde mir eine richtige Vorstellung von seinem Zustande; aber ich kann niemals diese Vorstellung mit den wirklichen Neigungen und Aufregungen dieser Leidenschaft verwechseln. Denkt man an vergangene Empfindungen und Erregungen, so ist das Denken ein treuer Spiegel, der seinen Gegenstand genau wiedergiebt; aber die benutzten Farben sind blass und matt in Vergleich zu denen, in welche die ursprünglichen Empfindungen gekleidet waren. Es bedarf keines Scharfsinns und keines metaphysischen Geistes, um den Unterschied zwischen beiden anzugeben.

Man kann deshalb alle Vorstellungen der Seele in zwei Klassen oder Arten theilen, die sich durch den verschiedenen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die wenigst starken und lebhaften nennt man gewöhnlich Gedanken oder Vorstellungen. Für die andere Art hat die englische wie die meisten anderen Sprachen kein Wort; wahrscheinlich, weil, von philosophischen Zwecken abgesehen, das Bedürfniss fehlte, sie unter einem allgemeinen Ausdruck oder Namen zu befassen. Ich nehme mir die Freiheit, sie Eindrücke zu nennen, indem ich dies Wort in einem von dem gewöhnlichen etwas abweichenden Sinne gebrauche. Mit dem Worte Eindruck meine ich also alle unsere lebhaften Zustände, wenn wir hören oder sehen oder fühlen, oder hassen oder wünschen oder wollen. Die Eindrücke bilden den Gegensatz zu den Vorstellungen, welche jene weniger lebhaf-

ten Zustände bezeichnen, deren man sich bewusst ist, wenn man an eines jener obigen Gefühle oder Erregungen zurückdenkt.

Nichts erscheint auf den ersten Blick so schrankenlos, als das menschliche Denken; es entzieht sich nicht allein aller menschlichen Macht und Autorität, sondern überschreitet auch die Grenzen der Natur und der Wirklichkeit. Ungeheuer zu bilden und widerstreitende Gestalten und Erscheinungen zu verbinden, kostet der Einbildungskraft nicht mehr Mühe, als die Vorstellung des natürlichsten und bekanntesten Gegenstandes. Während der Körper auf einem Planeten beschränkt ist, auf dem er mühsam und schwerfällig herumkriecht, kann das Denken uns in einem Augenblick in die entferntesten Gegenden des Weltalls tragen; ja selbst darüber hinaus in das grenzenlose Chaos, wo die Natur in gänzlicher Verwirrung liegen soll. Was man nie gesehen oder gehört, kann man sich doch vorstellen; kein Ding ist der Macht der Gedanken entzogen, mit Ausnahme dessen, was einen unbedingten Widerspruch einschliesst.

Obgleich indess unsere Gedanken diese unbegrenzte Freiheit zu besitzen scheinen, zeigen sie sich doch bei näherer Untersuchung in Wahrheit in sehr enge Grenzen eingeschlossen. All die schöpferische Kraft der Seele ist nichts weiter, als die Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gewonnenen Stoff zu verbinden, zu umstellen, zu vermehren oder zu vermindern. Wenn wir uns ein goldenes Gebirge vorstellen, so verbinden wir nur zwei bereits vorhandene Vorstellungen, Gold und Gebirge, die uns von früher bekannt sind. Ein tugendhaftes Pferd kann man sich denken, weil man die Tugend aus seinen eigenen Gefühlen kennt; man verbindet sie mit der Gestalt und dem Aussehen eines Pferdes, was ein bekanntes Thier ist. Kurz, aller Stoff des Denkens ist von äusseren oder inneren Wahrnehmungen abgeleitet; nur die Mischung und Verbindung gehört dem Geist und dem Willen; oder, um mich philosophisch auszudrücken, alle unsere Vorstellungen oder früheren Empfindungen sind Nachbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Empfindungen.

Zum Beweise dessen werden hoffentlich die zwei nachstehenden Gründe ausreichen. Erstlich finden wir bei der Trennung unserer Gedanken und Vorstellungen, wenn sie auch noch so verwickelt und erhaben sind, immer, dass sie sich

in solche einfache Vorstellungen auflösen, welche das Abbild eines früheren Gefühls oder Empfindens sind. Selbst die Vorstellungen, welche bei dem ersten Blick am weitesten von diesem Ursprung entfernt scheinen, zeigen sich bei näherer Untersuchung als daraus abgeleitet. Die Vorstellung von Gott, welche ein allwissendes, weises und gutes Wesen bezeichnet, bildet sich aus den Vorstellungen von unseren geistigen Thätigkeiten und aus der Steigerung dieser Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Grenzenlose. Man mag diese Untersuchung noch so weit fortführen; immer wird man finden, dass jede Vorstellung bei ihrer Prüfung sich als das Abbild einer gleichen Empfindung darstellt. Die Gegner, welche diesen Satz nicht allgemein und ohne Ausnahme zulassen wollen, haben eine, und zwar leichte Art, ihn zu widerlegen; sie mögen eine Vorstellung beibringen, welche nach ihrer Meinung nicht aus dieser Quelle geschöpft ist. Dann wird es mir zur Vertheidigung meiner Ansicht obliegen, den Eindruck oder die lebhaftere Erregung darzulegen, welche ihr zu Grunde liegt.

Wenn zweitens ein Mensch wegen eines Fehlers im Organe für eine Art von Empfindung nicht empfänglich ist, so ergiebt sich, dass er dann auch ebenso wenig die Vorstellung davon fassen kann. Ein Blinder kann keine Vorstellung von Farben, ein Tauber kann keine von Tönen sich bilden. Wenn Jeder den ihm fehlenden Sinn zurück erhält, so ist mit der Oeffnung dieses neuen Kanals für seine Empfindungen auch ein Kanal für seine Vorstellungen eröffnet, und es ist ihm leicht, die betreffenden Bestimmungen sich vorzustellen.

Ebenso verhält es sich, wenn der Gegenstand der Empfindung noch niemals an das Organ gebracht worden ist. Ein Lappländer oder Neger hat keinen Begriff von dem Weingeschmack. Dasselbe gilt, wenn auch in geringerem Grade, wenn Jemand eine seiner Gattung eigenthümliche Empfindung oder Leidenschaft nie gefühlt hat oder deren unfähig ist; obgleich solche Fälle geistiger Gebrechen selten oder niemals vorkommen. Ein gutmüthiger Mensch kann sich keine Vorstellung von eingewurzelter Grausamkeit und Rache machen, und ein selbstsüchtiges Herz kann sich nicht leicht die höchsten Opfer der Freundschaft und des Edelmuths vorstellen. Man giebt zu, dass andere Wesen Empfindungen von Dingen haben mögen, von denen wir keine Vorstellung haben, weil uns diese nie auf dem Wege zugeführt worden

sind, durch den allein eine Vorstellung in die Seele eintreten kann, d. h. durch wirkliches Fühlen und Empfinden.

Es giebt indess eine dem entgegenstehende Erscheinung, welche die Möglichkeit beweisen könnte, dass Vorstellungen auch unabhängig von den ihnen entsprechenden Eindrücken entstehen können. Man wird sofort zugeben, dass die verschiedenen Vorstellungen der Farben, welche durch das Auge eintreten, oder die der Töne, welche das Ohr zuführt, von einander wirklich unterschieden und zu gleicher Zeit einander ähnlich sind. Ist dies von verschiedenen Farben richtig, so muss es auch von verschiedenen Schattirungen derselben Farbe gelten. Jede Schattirung erzeugt eine bestimmte Vorstellung, welche von den übrigen unabhängig ist. Wollte man dies leugnen, so könnte man durch eine allmähliche Abstufung, die Schattirung, einer Farbe unmerklich in die ihr geradezu entgegengesetzte umwandeln. Will man keinen Unterschied für die Mittelfarben anerkennen, so muss man dasselbe auch für die Extreme gelten lassen, wenn man sich nicht widersprechen soll. Man nehme nun einen Menschen, der dreissig Jahre lang sein Gesicht gehabt und mit allen Arten von Farben bekannt geworden ist, eine einzige Schattirung z. B. von Blau ausgenommen, welche er zufällig niemals gesehen hat. Wenn man diesem nun alle Schattirungen dieser Farbe, mit Ausnahme dieser einen, vorlegt, die allmählich von der dunkelsten zur hellsten ansteigen, so wird er offenbar eine Lücke bei dieser fehlenden Schattirung bemerken, und er wird empfinden, dass hier die nächsten Farben mehr von einander abstehen, als sonst wo. Ich frage nun, ob es ihm möglich sein wird, aus seiner Einbildungskraft diese fehlende zu ergänzen und sich die Vorstellung von dieser besonderen Schattirung zu bilden, obgleich seine Sinne sie ihm niemals zugeführt haben? Ich glaube, nur Wenige werden sagen, dass er es nicht könne.

Dies kann als ein Beweis gelten, dass die blossen Vorstellungen nicht immer und überall von ihren entsprechenden Empfindungen sich ableiten. Indess ist dieser Fall so vereinzelt, dass er kaum Beachtung verdient, und ich brauche seinetwegen den allgemeinen Grundsatz nicht zu ändern.

Hier ist also ein Satz, der nicht allein in sich einfach und verständlich ist, sondern der auch, bei richtiger Anwendung, jede Streitfrage verständlich macht und all jenes Kauderwelsch beseitigt, welches seit lange die metaphy-

sischen Untersuchungen beherrscht und widerwärtig gemacht hat. Alle Vorstellungen, insbesondere die begrifflichen, sind von Natur matt und dunkel; die Seele hat nur einen schwachen Halt für sie; sie werden leicht mit anderen, verwandten Vorstellungen verwechselt; hat man oft ein Wort gebraucht, ohne einen bestimmten Sinn damit zu verbinden, so bildet man sich zuletzt ein, dass eine bestimmte Vorstellung daran geknüpft sei. Umgekehrt sind alle Eindrücke, d. h. alle Empfindungen, sowohl äussere wie innere, stark und lebhaft; ihre Unterschiede treten bestimmter hervor, und man kann bei ihnen nicht leicht irren oder sie verwechseln. Hat man daher Verdacht, dass ein philosophischer Ausdruck ohne einen bestimmten Sinn oder Begriff gebraucht werde (was nur zu häufig geschieht), so möge man nur fragen: Von welchem Eindruck ist diese angebliche Vorstellung abgeleitet? Kann ein solcher nicht nachgewiesen werden, so wird dies den Verdacht bestätigen. Indem ich die Vorstellungen hiermit in ein so deutliches Licht gestellt habe, ist damit hoffentlich aller Streit beseitigt, welcher sich über ihre Natur und Wirklichkeit erheben könnte. (A.) [2])

Anm. A. Wahrscheinlich haben auch Alle, welche die angeborenen Ideen leugnen, damit nur gemeint, dass die Begriffe blos Abbilder unserer Eindrücke seien. Indess sind die dabei gebrauchten Worte weder vorsichtig gewählt, noch so genau bestimmt, dass die Lehre nicht missverstanden werden könnte. Denn was versteht man unter: angeboren? Ist es so viel als natürlich, so sind alle Vorstellungen und Begriffe der Seele angeboren oder natürlich, mag man dies letztere Wort als Gegensatz von ungewöhnlich oder von künstlich oder von wunderbar nehmen. Versteht man unter „angeboren" das mit der Geburt Vorhandene, so wird der Streit leichtsinnig, und es verlohnt sich dann nicht der Mühe, zu untersuchen, in welchem Zeitpunkte das Denken beginne, ob vor, mit oder nach der Geburt.

Auch scheint das Wort Idee von Locke und Andern meist in einem schwankenden Sinne gebraucht zu sein; sie bezeichnen damit sowohl die Wahrnehmungen, die Empfindungen und Gefühl, wie die Gedanken. Dann möchte ich wohl wissen, was man sich unter der Behauptung denkt, dass die Selbstliebe, die Rache für Beleidigungen oder die Geschlechtsliebe nicht angeboren sei?

Nimmt man die Worte Eindrücke und Vorstellungen (oder Idee) in dem oben entwickelten Sinne, und versteht man unter angeboren das Ursprüngliche und von keinem vorgehenden

Abtheilung III.

Ueber die Verbindung der Vorstellungen.

Offenbar besteht eine Regel für die Verknüpfung verschiedener Gedanken oder Vorstellungen der Seele; bei ihrem Eintritt in die Erinnerung oder Phantasie führt die eine die andere nach einer gewissen Methode und Regelmässigkeit mit sich. Bei ernstem Nachdenken oder Sprechen ist dies so auffallend, dass jeder ungehörige Gedanke, welcher die regelmässige Folge oder Kette der Vorstellungen unterbricht, sofort bemerkt und zurückgewiesen wird. Aber auch in den wildesten und schwärmerischsten Träumereien, ja selbst bei wirklichen Träumen zeigt die Beobachtung, dass die Einbildungskraft nicht ganz abenteuerlich sich bewegt, sondern dass zwischen den verschiedenen Vorstellungen, welche sich folgten, immer eine Verknüpfung bestand. Könnte man das loseste und ungebundenste Geschwätz gleich niederschreiben, so würde man sofort bemerken, dass bei allen Sprüngen doch etwas da war, was sie verknüpfte. Sollte dies nicht der Fall sein, so wird die Person, welche den Faden der Untersuchung abbrach, immer angeben können, dass in ihrer Seele eine Folge von Gedanken statt gehabt, welche sie allmählich von dem Gegenstand der Untersuchung abgeführt hat. In verschiedenen Sprachen, selbst da, wo nicht die geringste Verbindung oder Mittheilung vorausgesetzt werden kann, zeigen Worte, welche sehr verwickelte Vorstellungen bezeichnen, doch grosse Uebereinstimmung; ein sicherer Beweis, dass die einfachen, darin enthaltenen Vorstellungen

---

Eindruck Abgenommene, dann kann man sagen, dass alle unsere Eindrücke angeboren und alle unsere Vorstellungen nicht angeboren sind.

Offen gestanden, scheint mir Locke bei dieser Frage durch die Schulgelehrten irregeführt zu sein, welche zweideutige Worte benutzen und so ihre Streitigkeiten zu einer langweiligen Länge ausdehnen, ohne den Streitpunkt zu berühren. Eine ähnliche Zweideutigkeit und Wortklauberei zieht sich durch die Erörterungen dieses Philosophen nicht blos bei diesem, sondern auch bei vielen anderen Punkten.

durch ein gewisses allgemeines Gesetz verknüpft worden sind, welches seinen Einfluss bei jedem Menschen übt.

Obgleich diese Verbindung verschiedener Vorstellungen zu augenfällig ist, um nicht bemerkt zu werden, so hat doch kein Philosoph, so viel ich weiss, versucht, diese Gesetze der Verbindung sämmtlich aufzusuchen und zu ordnen; und doch ist der Gegenstand von Interesse.

Nach meiner Ansicht bestehen nur drei Gesetze der Gedankenverbindung; sie sind: die Aehnlichkeit, die Berührung in Zeit oder Raum und die Ursachlichkeit.

Dass diese drei Gesetze zur Verbindung der Gedanken dienen, werden, glaube ich, Wenige bezweifeln. Ein Gemälde führt unsere Gedanken ganz natürlich auf das Original (Aehnlichkeit); die Erwähnung eines Zimmers in einem Hause führt ganz natürlich die Gedanken oder das Gespräch auf das andere Zimmer (Berührung); und wenn man an eine Wunde denkt, so kann man es kaum verhindern, dass man nicht auch an die Schmerzen denkt, die ihr folgen (Ursache und Wirkung).

Dagegen ist der Beweis für die Vollständigkeit dieser Aufzählung, und dass keine weiteren Gesetze daneben für die Gedankenverbindung bestehen, schwer, sowohl in Bezug auf den Leser, als auf die eigene Beruhigung. Alles, was man in solchen Fällen thun kann, ist, die verschiedenen Einzelfälle durchzugehen, genau die Gesetze zu erforschen, welche in ihnen die mehreren Gedanken verbinden, und dabei das Gesetz so allgemein als möglich zu machen.*) Je mehr solche Fälle man prüft, und je mehr Sorgfalt man anwendet, desto mehr wird man sich überzeugen, dass die von mir gegebene Aufzählung Alles umfasst und vollständig ist.[3])

*) So ist z. B. der Kontrast oder Gegensatz auch eine Verknüpfung der Vorstellungen; doch kann man ihn auch als eine Mischung von Ursachlichkeit und Aehnlichkeit nehmen. Wo zwei Dinge einander entgegengesetzt sind, zerstört eines das andere; d. h. die Ursache seiner Zerstörung und die Vorstellung der Zerstörung eines Gegenstandes schliessen die Vorstellung seines früheren Daseins ein.

Abtheilung IV.

Skeptische Zweifel in Betreff der Thätigkeiten des Verstandes.

Abschnitt I.

Alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens zerfallen von Natur in zwei Klassen, nämlich in Beziehungen der Vorstellungen und in Thatsachen. Zur ersten Klasse gehören die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik; mit einem Wort: jeder Satz von anschaulicher oder zu beweisender Gewissheit. Dass das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den Quadraten der beiden Seiten, ist ein Satz, welcher die Beziehung zwischen diesen Figuren ausdrückt. Dass dreimal fünf gleich ist der Hälfte von Dreissig drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Klasse können durch die reine Thätigkeit des Denkens entdeckt werden, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein. Wenn es auch niemals einen Kreis oder Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid dargelegten Wahrheiten für immer ihre Gewissheit und Beweiskraft behalten.

Thatsachen, der zweite Gegenstand der menschlichen Erkenntniss, werden nicht in derselben Weise festgestellt, und unsere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit ist zwar gross, aber doch nicht von derselben Art, wie bei den ersten. Das Gegentheil einer Thatsache bleibt immer möglich; denn es ist niemals ein Widerspruch; es kann von der Seele mit derselben Leichtigkeit und Bestimmtheit vorgestellt werden, als wenn es genau mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Dass die Sonne morgen nicht aufgehen werde, ist ein ebenso verständlicher und widerspruchsfreier Satz als die Behauptung: dass sie aufgehen werde. Man würde vergeblich den Beweis ihrer Unwahrheit versuchen. Könnte man sie widerlegen, so müsste sie einen Widerspruch enthalten und gar nicht deutlich von der Seele vorgestellt werden.

Es ist deshalb von wissenschaftlichem Interesse, die Natur der Gewissheit zu untersuchen, welche uns von der wirklichen Existenz und von Thatsachen überzeugt, so weit sie über das gegenwärtige Zeugniss unserer Sinne oder die Angaben unseres Gedächtnisses hinausgeht. Dieser Theil der Philosophie ist, wie man bemerkt, sowohl bei den Alten wie bei den Neueren nur wenig gepflegt worden; man wird deshalb unsere Zweifel und Irrthümer bei der Verfolgung einer so wichtigen Untersuchung um so mehr entschuldigen, als der Weg auf sehr schwierige Pfade führt, wo Richtung und Führer fehlen. Diese Zweifel können selbst nützlich werden, weil sie die Wissbegierde wecken und jenen unbedingten Glauben und jene Sicherheit zerstören, welche das Gift alles Forschens und aller freien Untersuchung ist. Wenn in der gewöhnlichen Philosophie Mängel bestehen und entdeckt werden, so darf, nach meiner Meinung, dies nicht entmuthigen, sondern muss vielmehr antreiben, etwas Vollständigeres und Genügenderes zu erreichen, als man bie jetzt dem Publikum geboten hat.

Alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Nur durch diese Beziehung allein kann man über das Zeugniss unseres Gedächtnisses und unserer Sinne hinauskommen. Wenn man einen Menschen fragt, weshalb er eine Thatsache, die nicht wahrnehmbar ist, glaubt, z. B. dass sein Freund auf dem Lande oder in Frankreich ist, so wird er einen Grund angeben, und dieser Grund wird irgend eine andere Thatsache enthalten, etwa einen Brief, den er von ihm empfangen hat, oder die Kenntniss seiner früheren Entschlüsse und Zusagen. Wenn man auf einer wüsten Insel eine Uhr oder eine andere Maschine findet, so wird man schliessen, dass einmal Menschen dort gewesen sind. Alle unsere Folgerungen in Bezug auf Thatsachen sind von derselben Beschaffenheit; es wird hier beständig vorausgesetzt, dass zwischen der gegenwärtigen Thatsache und der auf sie gestützten eine Verknüpfung besteht. Bände sie nichts zusammen, so wäre der Schluss ganz willkürlich. Hört man in der Dunkelheit eine artikulirte Stimme und ein vernünftiges Gespräch, so vergewissert uns dies von der Gegenwart einer Person. Weshalb? weil jene die Wirkungen menschlicher Bildung und Thätigkeit und eng mit ihnen verknüpft sind. Untersucht man alle anderen Schlüsse dieser Art, so

wird man finden, dass sie sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung stützen, und dass diese Beziehung bald nahe, bald entfernt, bald hinter einander, bald gleichzeitig statt hat. Hitze und Licht sind gleichzeitige Wirkungen des Feuers, und man kann von dem einen richtig auf das andere schliessen.

Will man daher in Bezug auf die Natur der Gewissheit, über Thatsachen etwas Befriedigendes erreichen, so muss man untersuchen, wie man zur Kenntniss von der Ursache und Wirkung gelangt.

Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz hinzustellen, dass die Kenntniss dieser Beziehung in keinem Falle durch ein Denken a priori erreicht wird, sondern dass sie lediglich aus der Erfahrung stammt; wenn sich ergiebt, dass einzelne Gegenstände beständig mit einander verbunden sind. Man gebe einem Manne von noch so gutem Verstande und Fähigkeiten einen Gegenstand, der ihm ganz neu ist, und er wird selbst bei der genauesten Untersuchung seiner sinnlichen Eigenschaften nicht im Stande sein, eine seiner Ursachen oder Wirkungen zu entdecken. Adam, von dem man annimmt, dass seine Verstandeskräfte anfänglich ganz vollkommen waren, konnte doch aus der Durchsichtigkeit und Flüssigkeit des Wassers nicht schliessen, dass es ihn ersticken würde; ebenso wenig aus dem Licht und der Wärme des Feuers, dass es ihn verzehren würde. Kein Gegenstand entdeckt durch die Eigenschaften, welche den Sinnen sich bieten, die Ursachen, welche ihn hervorgebracht haben, und die Wirkungen, welche aus ihm entstehen werden, und unsere Vernunft kann ohne Hülfe der Erfahrung keinen Schluss auf das wirkliche Dasein und auf Thatsachen machen.

Dieser Satz, dass die Ursachen und Wirkungen nicht durch die Vernunft, sondern nur durch Erfahrung erkennbar sind, wird leicht für solche Fälle zugestanden werden, wo man sich entsinnt, dass sie einmal ganz unbekannt waren; denn man ist sich da der gänzlichen Unfähigkeit bewusst, irgend vorher zu sagen, was aus ihnen entstehen werde. Man gebe einem Menschen, der keine Kenntniss von der Physik hat, zwei geglättete Marmorplatten, und er wird nimmer entdecken, dass sie in der Weise mit einander zusammenhängen, dass ihre Trennung in gerader Linie grosse Kraft erfordert, während sie der seitlichen Verschiebung

nur geringen Widerstand entgegenstellen. Von solchen Vorgängen, welche mit dem gewöhnlichen Laufe der Natur wenig Aehnlichkeit haben, räumt man auch bereitwillig ein, dass man sie nur durch Erfahrung kennen lernen kann, und Niemand bildet sich ein, dass die Gewalt des entzündeten Pulvers oder die Anziehung eines Magneten jemals durch Gründe a priori hätte entdeckt werden können.

Ebenso wenig bestreitet man bei Wirkungen, welche von einer verwickelten Maschinerie oder von einer geheimen Zusammenstellung der Theile abhängen, dass man die Kenntniss derselben nur der Erfahrung verdankt. Wer will behaupten, dass er einen von der Erfahrung unabhängigen Grund angeben könne, weshalb Milch und Brod ein passendes Nahrungsmittel für den Menschen, aber nicht für den Bären oder Tiger sei?

Diese Wahrheit hat aber anscheinend nicht die gleiche Gewissheit bei Vorgängen, mit denen wir seit unserem Eintreten in die Welt vertraut geworden sind, welche mit dem ganzen Lauf der Natur grosse Aehnlichkeit haben, und die vermeintlich nur von einfachen Eigenschaften der Dinge abhängen und nicht von einem verborgenen Zusammenhange der Theile. Hier meint man, durch die blosse Thätigkeit des Verstandes und ohne Erfahrung, die Wirkungen entdecken zu können. Man meint, dass wenn man plötzlich in die Welt gestellt worden wäre, man sofort hätte schliessen können, dass eine Billardkugel durch Stoss einer anderen ihre Bewegung mittheilen könne, und dass man nicht nöthig gehabt, auf den Erfolg zu warten, um dies mit Sicherheit aussprechen zu können. So stark ist die Macht der Gewohnheit; gerade da, wo sie am grössten ist, verdeckt sie nicht blos unsere natürliche Unwissenheit, sondern verbirgt auch sich selbst; sie scheint nicht vorhanden zu sein, gerade weil sie im höchsten Maasse besteht.

Aber die folgenden Betrachtungen werden vielleicht genügend zeigen, dass alle Naturgesetze und alle Bewegungen der Körper ohne Ausnahme lediglich durch die Erfahrung kennen gelernt werden. Wenn ein Gegenstand uns gebracht wird, und wir sollen die von ihm ausgehende Wirkung angeben, ohne frühere Beobachtungen zu Rathe zu ziehen, so frage ich, wie soll die Seele hierbei verfahren? Sie muss sich eine Folge ausdenken oder erfinden, welche sie der Sache als Wirkung zuschreibt, und es ist klar, dass diese

Angabe nur ganz willkürlich sein kann. Die Seele kann unmöglich die Wirkung in diesem Falle ausfindig machen, selbst bei der genauesten Untersuchung und Prüfung. Denn die Wirkung ist von der Ursache ganz verschieden und kann deshalb niemals in dieser aufgefunden werden. Die Bewegung von der zweiten Billardkugel ist ein ganz anderer Vorgang, als die Bewegung in der ersten, und es ist nichts in dem Einen, was den leisesten Wink für das Andere gäbe. Ein in die Höhe gehobener Stein oder Metallklumpen fällt sofort, wenn man die Stütze wegnimmt; betrachtet man aber die Sache a priori, ist da etwas darin enthalten, was eher die Vorstellung von einer Bewegung nach unten erzeugen könnte, als nach oben oder nach der Seite?

So wie bei allen Naturvorgängen die erste Vorstellung oder Erfindung einer bestimmten Wirkung ohne Rückfrage bei einer Erfahrung willkürlich bleibt, so gilt dasselbe für das angenommene Band oder die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, welche sie zusammenbindet und es unmöglich macht, dass eine andere Wirkung aus der Wirksamkeit dieser Ursache hervorgehen kann. Wenn ich z. B. eine Billardkugel sich gerade gegen eine andere bewegen sehe, so mag mir vielleicht der Gedanke kommen, dass die Bewegung der zweiten das Ergebniss der Berührung oder des Stosses sei; aber kann ich nicht ebenso gut hundert andere Wirkungen aus dieser Ursache voraussetzen? Könnten beide Kugeln nicht in völliger Ruhe bleiben? Kann die erste Kugel sich nicht gerade zurück bewegen oder in irgend einer Richtung seitlich von der zweiten abspringen? Alle diese Annahmen sind möglich und denkbar. Weshalb soll man da der einen den Vorzug vor der anderen geben, die ebenso möglich und denkbar ist wie jene? Alle unsere Gründe a priori können uns nie einen Anhalt für einen solchen Vorzug bieten.

Kurz, jede Wirkung ist von ihrer Ursache verschieden; sie kann deshalb in dieser nicht gefunden werden, und jede Erfindung oder Vorstellung derselben a priori muss völlig willkürlich bleiben. Und selbst wenn die Wirkung gekannt ist, bleibt die Verbindung ihrer mit der Ursache gleich willkürlich, weil es eine Menge anderer Wirkungen giebt, welche dem Verstande ebenso möglich und denkbar erscheinen. Es ist deshalb vergeblich, wenn man meint, ohne Hülfe der Beobachtung und Erfahrung irgend eine Wirkung be-

stimmen und eine Ursache oder eine Folge ableiten zu können.

Daher kommt es, dass kein vorsichtiger und bescheidener Philosoph es je unternommen hat, die letzte Ursache von irgend einem Naturvorgang anzugeben oder die Wirksamkeit der Kräfte bestimmt darzulegen, welche in der Welt irgend eine Wirkung herbeiführt. Alles, was anerkanntermassen die Vernunft vermag, ist, die für die einzelnen Erfahrungen geltenden Regeln auf eine grössere Einfachheit zurückzuführen und die vielen besonderen Wirkungen aus wenigen allgemeinen Ursachen abzuleiten, und zwar mit Hülfe der Analogie, Erfahrung und Beobachtung. Aber die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen zu entdecken, ist vergeblich, und keine Erklärung derselben wird hier zufriedenstellen. Die letzten Kräfte und Prinzipien sind der menschlichen Wissbegierde und Forschung gänzlich verschlossen. Elastizität, Schwere, Zusammenhang der Theile, Mittheilung der Bewegung durch Stoss sind vielleicht die letzten Ursachen und Prinzipien, die man in der Natur entdecken kann, und man muss sich glücklich schätzen, wenn durch sorgfältige Untersuchung und Ueberlegung die besonderen Erscheinungen sich bis auf diese allgemeinen Prinzipien oder bis nahe zu ihnen zurückführen lassen. Die vollkommenste Philosophie der Natur schiebt nur unsere Unwissenheit ein Wenig weiter zurück, und ebenso dient vielleicht die vollkommenste Metaphysik und Moralphilosophie nur dazu, grössere Stücke von unserer Unwissenheit blos zu legen. So ist menschliche Schwäche und Blindheit das Ergebniss aller Philosophie; bei jeder Wendung treffen wir auf sie, trotz aller Versuche, sie zu beseitigen oder zu umgehen.

Selbst wenn die Naturphilosophie die Geometrie zu Hülfe nimmt, kann diese, trotz der mit Recht gepriesenen Schärfe ihrer Beweise, diesen Mangel nicht beseitigen und die Kenntniss der letzten Ursachen nicht verschaffen. Jeder Theil der angewendeten Mathematik setzt für die Wirksamkeit der Natur gewisse Gesetze als gültig voraus, und das reine Denken hilft nur der Erfahrung bei der Auffindung dieser Gesetze oder bei Bestimmung ihres Einflusses in den einzelnen Fällen, wo dieser von einer genauen Bestimmung der Entfernung oder Grösse abhängt. So besteht das durch die angewandte Erfahrung aufgefundene Gesetz, dass die Kraft jedes in Bewegung sich befindenden Körpers sich verhält, wie die ver-

bundenen Momente seiner Masse und seiner Schnelligkeit; so wird eine schwache Kraft auch ein grosses Hinderniss überwinden oder eine grosse Last heben, wenn man durch irgend eine Einrichtung oder Maschinerie die Schnelligkeit dieser Kraft so vergrössern kann, dass sie die Uebermacht über ihren Gegner erhält. Die Geometrie hilft bei Anwendung dieses Gesetzes; sie giebt die richtigen Maasse für alle Theile und Gestalten, die für irgend eine Maschine nöthig sind; aber die Entdeckung des Gesetzes selbst verdankt man doch nur der Erfahrung, und alles reine Denken der ganzen Welt hätte nie einen Schritt weiter zur Kenntniss desselben geführt. Bei dem blossen Denken a priori und bei dem blossen Betrachten eines Gegenstandes oder einer Ursache, wie sie dem Verstande erscheint, ohne Rücksicht auf Erfahrung, kann nie der Begriff eines unterschiedenen oder anderen Gegenstandes gewonnen werden, der als Wirkung gelten müsse; noch weniger, dass beide untrennbar und ausnahmslos verknüpft seien. Der Mensch müsste wunderbar scharfsinnig sein, der durch blosses Denken entdecken könnte, dass die Krystalle die Wirkung der Hitze, und das Eis die Wirkung der Kälte seien, ohne vorher mit der Wirksamkeit dieser Bestimmungen bekannt zu sein.

Abschnitt II.

Bis hier ist indess noch keine genügende Antwort auf die im Anfang gestellte Frage gewonnen worden. Jede Lösung erweckt neue Fragen, so schwierig wie die früheren, und treibt zu weiteren Nachforschungen. Auf die Frage: Was ist das Wesen aller Begründung in Bezug auf Thatsachen? erscheint als richtige Antwort, dass sie auf die Beziehung von Ursache und Wirkung sich stützt. Auf die weitere Frage: Was ist die Grundlage aller Beweise und Schlüsse aus dieser Beziehungsform? kann man mit dem Wort Erfahrung die Antwort geben. Fragt man aber in solcher sichtenden Stimmung wieder: Was ist die Grundlage von allen Schlüssen aus der Erfahrung? so trifft dies einen schwer zu lösenden und zu erklärenden Punkt. Philosophen mit der Miene höherer Weisheit und Selbstbewusstsein bestehen eine harte

Probe, wenn sie auf Personen treffen, die gern fragen, und die sie aus jedem Winkel, in den sie sich zurückziehen, wieder aufjagen, sicher, sie zuletzt in ein gefährliches Entweder-Oder zu drängen. Der beste Schutz gegen solche Beschämung ist Bescheidenheit in unseren Ansprüchen; man lege lieber selbst die Schwierigkeit dar, als sie sich vorhalten zu lassen. Dadurch kann man sogar seine Unwissenheit zu einer Art von Verdienst erheben.

Ich werde mich in diesem Abschnitt auf ein leichtes Geschäft beschränken und nur eine verneinende Antwort auf die gestellte Frage geben. Ich sage, dass selbst nachdem man die Erfahrung von der Wirksamkeit der Ursachen und Wirkungen gewonnen hat, die Schlüsse aus dieser Erfahrung sich nicht auf Vernunft oder einen Vorgang innerhalb des Denkens stützen. Diese Antwort habe ich zu erläutern und zu vertheidigen.

Man muss zugestehen, dass die Natur uns von ihren Geheimnissen fern hält und uns nur die Kenntniss einiger äusserlichen Eigenschaften der Dinge verstattet, während sie uns die Kräfte und Prinzipien verbirgt, von denen die Wirksamkeit der Dinge abhängt. Unsere Sinne belehren uns über die Farbe, das Gewicht und den Stoff des Brotes; aber weder die Sinne noch die Vernunft können uns über die Eigenschaften belehren, welche es für die Ernährung und Unterhaltung des menschlichen Körpers geschickt machen. Das Gefühl und das Gesicht geben eine Vorstellung von der wirklichen Bewegung der Körper; aber von der wunderbaren Kraft oder Macht, welche einen bewegten Körper immer in einer steten Veränderung des Ortes erhält, und welche ein Körper nur durch Mittheilung an andere verliert, kann man sich nicht die entfernteste Vorstellung machen. Aber trotz dieser Unkenntniss der natürlichen Kräfte*) und Prinzipien setzt man bei Wahrnehmung gleicher Eigenschaften immer die gleichen verborgenen Kräfte voraus und erwartet den Eintritt von Wirkungen, welche den früher wahrgenommenen gleichen. Wenn eine Sache von gleicher Farbe und Beschaffenheit mit dem früher gegessenen Brode uns geboten wird, so wiederholen wir ohne Bedenken den Versuch und

*) Das Wort Kraft ist hier in einem gemeinüblichen und weniger strengen Sinne gebraucht. Die schärfere Bestimmung desselben würde den Beweis dieses Grundes noch steigern.

erwarten mit Gewissheit gleiche Ernährung und Erhaltung. Dieser Vorgang in der Seele oder im Denken ist es, von dem ich die Grundlage kennen lernen möchte. Jedermann gesteht zu, dass man keine Verknüpfung zwischen den sinnlichen Eigenschaften und geheimen Kräften kennt, und dass deshalb die Seele durch nichts, was sie von deren Natur kennt, veranlasst wird, eine solche regelmässige und bestimmte Verbindung zwischen denselben anzunehmen. Was frühere Erfahrung anlangt, so kann man einräumen, dass sie unmittelbare und gewisse Auskunft, genau über die Gegenstände und den Zeitpunkt, den sie umfasste, giebt; weshalb soll aber diese Erfahrung auch auf andere Dinge ausgedehnt werden, die so viel, wie wir wissen, jenen nur in der äusseren Erscheinung gleichen? Dies ist die oberste Frage, die ich stelle. Das früher verzehrte Brod hat mich ernährt, d. h. ein Körper von diesen sinnlichen Eigenschaften war zu dieser Zeit mit dieser verborgenen Kraft ausgerüstet; folgt aber daraus, dass ein anderes Brod, zu anderer Zeit, mich ebenfalls ernähren muss und dass die gleichen sinnlichen Eigenschaften mit gleichen geheimen Kräften immer verbunden sind? Diese Folge ist durchaus nicht nothwendig; wenigstens muss man anerkennen, dass hier eine Folgerung besteht, die von der Seele gezogen wird; dass hier ein Schritt gethan wird, ein Vorgang im Denken und eine Folgerung besteht, welche der Erklärung bedarf. Die zwei Sätze sind durchaus nicht dieselben: Ich habe gefunden, dass dieses Ding immer mit dieser Wirkung verbunden gewesen ist; und: Ich sehe voraus, dass andere, scheinbar ähnliche Dinge mit scheinbar ähnlichen Wirkungen verbunden sein werden. Ich erkenne, wenn man will, an, dass der eine Satz von dem anderen richtig abgeleitet werden mag, ich weiss auch, dass diese Ableitung thatsächlich geschieht; wenn man aber behauptet, dass diese Ableitung durch eine Kette von Gründen geschieht, so möchte ich diese Begründung kennen lernen. Die Verbindung zwischen beiden Sätzen ist nicht anschaulicher Art; es ist ein Mittel nothwendig, welches die Seele zur Ziehung eines solchen Schlusses befähigt, wenn er überhaupt auf Vernunft und Gründen beruhen soll. Nun gestehe ich, dieses Mittel übersteigt meinen Verstand; man soll es mir zeigen, wenn man behauptet, dass es wirklich bestehe, und der Ursprung aller unserer

Schlüsse über Thatsachen sei. Dieser verneinende Einwand wird sicherlich allmählich überzeugend werden, wenn scharfsinnige und geschickte Philosophen ihre Untersuchung auf diesen Punkt richten und Keiner ein Gesetz der Verknüpfung, oder einen vermittelnden Schritt wird nachweisen können, auf welche der Verstand bei dieser Folgerung sich stützt. Da indess diese Frage noch eine neue ist, so wird nicht jeder Leser seinem Scharfsinn vertrauen und annehmen wollen, dass kein Grund bestehe, weil er ihn nicht finden kann. Es wird deshalb nöthig sein, noch eine schwierigere Aufgabe zu wagen und durch Aufzählung aller Zweige des menschlichen Wissens zu zeigen, dass Keiner einen solchen Grund beschaffen kann.

Alle Begründungen zerfallen in zwei Arten, nämlich 1) in beweisende, d. h. in solche, welche sich auf Begriffe und moralische Gründe stützen, und 2) in Begründungen von Thatsachen und Dasein. Dass hier keine Beweise bestehen, scheint offenbar; denn es ist kein Widerspruch, dass der Naturlauf wechselt, und dass ein Ding, welches anscheinend einem früher wahrgenommenen gleicht, mit anderen oder entgegengesetzten Wirkungen verbunden ist. Kann ich mir nicht klar und deutlich vorstellen, dass ein Ding, was aus den Wolken fällt und überall sonst dem Schnee gleicht, doch wie Salz schmeckt und wie Feuer brennt? Ist etwas verständlicher als die Behauptung, dass alle Bäume im Dezember und Januar blühen und im Mai und Juni kahl werden? Nun enthält aber das, was man verstehen und deutlich vorstellen kann, keinen Widerspruch und kann niemals a priori durch einen Beweis oder eine begriffliche Folgerung widerlegt werden.

Wenn daher uns Gründe veranlassen, früheren Erfahrungen zu vertrauen und sie zum Maassstab unseres Urtheils über Vergangenes und Kommendes zu nehmen, so können diese Gründe nur Wahrscheinlichkeit haben, oder sich nach der obigen Eintheilung nur auf Thatsachen und wirkliches Dasein beziehen. Aber auch ein Grund dieser Art kann hier nicht bestehen, wenn meine Erklärung über diese Art der Begründung als zuverlässig und genügend erscheint. Es ist bereits dargelegt worden, dass alle Gründe in Betreff der Existenz sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung stützen; dass unsere Kenntniss von dieser Beziehung sich lediglich aus der Erfahrung ableitet, und dass alle unsere

Erfahrungsschlüsse von der Voraussetzung ausgehen, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen werde. Ein Beweis des letzten Satzes, der sich auf die Wahrscheinlichkeit und Existenz-Gründe stützt, dreht sich daher offenbar im Zirkel und nimmt das für zugestanden an, was den Kern der Frage bildet.

Alle Erfahrungsbeweise gründen sich in Wahrheit auf die Aehnlichkeit, welche man zwischen verschiedenen Gegenständen bemerkt, und welche ähnliche Wirkungen wie die erwarten lässt, welche man früher als Folge von solchen Gegenständen bemerkt hat. Obgleich nun nur ein Narr oder ein Wahnsinniger das Ansehen der Erfahrung in Zweifel ziehen oder diesen grossen Führer durch das menschliche Leben von sich weisen wird, so wird man doch einem Philosophen die Frage nach dem Prinzip gestatten, welches der Erfahrung dieses mächtige Ansehen giebt und Nutzen aus der Aehnlichkeit ziehen lässt, welche die Natur zwischen mehreren Gegenständen stattfinden lässt. Von ähnlichen Ursachen erwartet man ähnliche Wirkungen. Darauf laufen alle Erfahrungsbeweise hinaus. Stützte sich nun dieser Schluss auf die Vernunft, so müsste er bei dem ersten Male und für einen Fall ebenso vollkommen gelten, als nach einer langen Reihe von Einzelfällen; aber dies ist durchaus nicht so. Nichts gleicht sich so wie Eier; aber Niemand erwartet wegen dieser anscheinenden Aehnlichkeit denselben Wohlgeschmack bei allen. Nur nach einer langen Reihe gleichförmiger Vorgänge irgend einer Art erreichen wir in Beziehung auf einen bestimmten Fall Gewissheit und Vertrauen. Wo ist nun das Verfahren der Vernunft, welches von einem Fall einen ganz anderen Schluss zieht als von hundert Fällen, die in keiner Weise von jenem Einzelnen unterschieden sind. Ich stelle diese Frage nicht blos der Belehrung wegen, sondern auch der Schwierigkeit wegen. Solch ein Verfahren der Vernunft kann ich nicht finden, noch mir vorstellen. Aber mein Ohr steht jeder Belehrung offen, die mir Jemand zu geben vermag.

Sagt man, dass wir aus der Anzahl gleicher Fälle auf eine Verknüpfung der sinnlichen Eigenschaften mit geheimen Kräften schliessen, so scheint mir dies dieselbe Schwierigkeit zu sein, nur in andere Worte gehüllt. Immer kehrt die Frage nach den Beweisen wieder, auf die sich dieser Schluss gründet. Wo ist das Mittelglied, der zwischenliegende Gedanke,

welcher so weit getrennte Sätze verbindet? Man giebt zu, dass die Farbe, die Masse und die übrigen sinnlichen Eigenschaften des Brodes nicht von selbst eine Verknüpfung mit den verborgenen Kräften der Ernährung und Erhaltung haben; denn sonst könnte man diese Kräfte aus der ersten Erscheinung der sinnlichen Eigenschaften abnehmen; man brauchte keine Erfahrung, was gegen die Ansicht aller Philosophen und gegen die klaren Thatsachen streiten würde. Hier ist also der Ort der natürlichen Unwissenheit rücksichtlich der Kräfte und Wirkungen aller Dinge. Wie hilft die Erfahrung ihr ab? Sie zeigt uns blos eine Anzahl gleichförmiger Wirkungen von gleichen Dingen und lehrt uns, dass diese einzelnen Dinge in diesen einzelnen Fällen mit solcher Kraft ausgerüstet waren. Kommt ein neues Ding, mit gleichen sinnlichen Eigenschaften, so erwartet man die gleiche Kraft und gleiche Wirkung. Von einem Körper gleicher Farbe und Bestandtheile wie Brod erwartet man gleiche Ernährung und Erhaltung. Ein solcher Schritt, ein solches Verfahren der Seele bedarf aber sicherlich der Erklärung. Wenn Jemand sagt: Ich habe in allen früheren Fällen solche sinnliche Eigenschaften mit solchen verborgenen Kräften verbunden gefunden, und wenn Jemand sagt: Gleiche sinnliche Eigenschaften werden immer mit gleichen verborgenen Kräften verbunden sein, so sagt er nicht dasselbe, und beide Sätze sind nicht identisch. Man erwidert: Der eine ist von dem andern abgeleitet; aber man muss entgegnen, dass diese Ableitung nicht wahrgenommen und nicht bewiesen werden kann. Welcher Art ist sie also? Nennt man sie Erfahrung, so ist dies keine Lösung. Denn alle Erfahrungsbeweise ruhen auf der Grundlage, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen werde, und dass gleiche Kräfte mit gleichen sinnlichen Eigenschaften verbunden sein werden. Entsteht ein Verdacht, dass der Lauf der Natur sich ändern, und dass das Vergangene keine Regel für das Kommende sein werde, so wird alle Erfahrung nutzlos und dient zu keiner Folgerung oder Ableitung. Keine Erfahrung kann deshalb diese Gleichheit zwischen Kommendem und Vergangenem beweisen; denn alle Gründe stützen sich auf die Annahme dieser Gleichheit. Wenn auch der Lauf der Dinge bisher noch so regelmässig gewesen ist, so beweist dies für sich allein und ohne einen besonderen Grund nicht, dass dies auch in Zukunft so sein

werde. Man irrt, wenn man meint, die Natur der Dinge aus vergangenen Fällen erkannt zu haben. Ihre verborgene Natur und folglich alle ihre Wirkungen können sich ändern, ohne dass ihre sinnlichen Eigenschaften wechseln. In einzelnen Fällen und bei einzelnen Dingen geschieht dies; weshalb kann es nicht immer und für Alles geschehen? Welche Logik, welcher Beweis spricht gegen diese Annahme? Man sagt: Die Praxis widerlegt die Zweifel. Aber dies trifft nicht den Sinn der Frage. Als Handelnder bin ich in diesem Punkt ganz zufriedengestellt; aber als Philosoph mit etwas Wissbegierde, wo nicht Zweifelsucht, verlange ich nach dem Grunde dieser Ableitung. Kein Buch, kein Nachdenken hat bis jetzt die Schwierigkeit heben oder mich in einem so wichtigen Punkte zufriedenstellen können. Was kann ich Besseres thun, als die Frage dem Publikum vorlegen, obgleich ich wenig Hoffnung habe, sie gelöst zu bekommen. Wir werden auf diese Weise wenigstens unserer Unwissenheit inne, wenn wir auch unser Wissen nicht vermehren.

Es ist gewiss eine unverzeihliche Anmassung, zu behaupten, dass kein Grund bestehe, weil man bis jetzt keinen gefunden habe. Ebenso voreilig würde es sein, deshalb, weil alle Forscher in verschiedenen Zeiten vergeblich danach gesucht haben, zu folgern, dass der Gegenstand alle menschliche Fassungskraft übersteige. Selbst wenn man alle Quellen unseres Wissens untersucht und sie für diesen Gegenstand ungeeignet findet, so bleibt doch das Bedenken, ob die Aufzählung vollständig, oder ob die Untersuchung erschöpfend gewesen. In Beziehung auf die vorliegende Frage bieten sich indess einige Erwägungen, welche diesen Vorwurf der Anmassung und den Zweifel, ob man sich nicht irre, wohl beseitigen.

Es ist Thatsache, dass die unwissendsten und dümmsten Bauern, ja die Kinder, ja selbst die unvernünftigen Thiere dnrch Erfahrung klüger werden und die Eigenschaften der natürlichen Dinge durch Beobachtung ihrer Wirkungen kennen lernen. Wenn ein Kind den Schmerz aus der Berührung eines brennenden Lichtes gefühlt hat, so wird es sorgfältig seine Hände von der Flamme fern halten, denn es erwartet die gleiche Wirkung von einer Ursache mit gleichen Eigenschaften und Aeusserem. Meint man, dass der Verstand des Kindes auf diesen Schluss durch einen Beweis oder eine Thätigkeit der Vernunft geführt werde, so bitte ich, mir

diesen Beweis darzulegen; eine so billige Frage wird man nicht abweisen können. Man darf nicht einwenden, dass der Gegenstand schwierig sei und sich der Nachforschung entziehe, wenn man anerkennt, dass die Fähigkeit eines Kindes dafür hinreicht. Wenn man daher zaudert und sich besinnt und dann eine verwickelte oder dunkele Auseinandersetzung beibringt, so giebt man die Sache verloren und erkennt an, dass kein Grund uns bestimmt, um anzunehmen, dass das Vergangene dem Kommenden gleichen werde, und dass gleiche Wirkungen aus äusserlich gleichen Ursachen hervorgehn werden. Dies ist der Satz, den ich in diesem Abschnitt habe hervorheben wollen. Habe ich Recht, so will ich damit nicht behaupten, etwas Grosses entdeckt zu haben; habe ich Unrecht, so muss ich mich selbst für einen sehr ungelehrigen Schüler halten, weil ich einen Grund nicht finden kann, der mir doch schon ganz geläufig war, noch ehe ich die Wiege verliess. [5])

Abtheilung V.

Skeptische Lösung dieser Zweifel.

Abschnitt I.

Die eifrige Beschäftigung mit der Philosophie zielt, wie die mit der Religion, auf Verbesserung unserer Sitten und Vertilgung der Laster ab; aber bei einem unvorsichtigen Verfahren kann sie leicht irre führen, eine vorherrschende Neigung verstärken und die Seele noch entschiedener nach der Richtung hindrängen, wohin schon das Uebergewicht und der Hang des natürlichen Temperaments zu stark hinzieht. Während man nach der grossherzigen Sicherheit eines philosophischen Weisen strebt und seine Genüsse ausschliesslich auf die geistigen zu beschränken versucht, kann man aus unserer Philosophie nur zu leicht, wie Epiktet und die

Stoiker zeigen, ein verfeinertes System des Egoismus machen und sich selbst aus aller Tugend und allen geselligen Freuden herausvernünfteln. Während man aufmerksam die Eitelkeit des menschlichen Lebens erforscht und alles Denken auf die eitle und vergängliche Natur des Reichthums und der Ehre richtet, schmeichelt man vielleicht immittelst der eigenen natürlichen Trägheit, welche den Lärm der Welt und die Plage mit Geschäften hasst und nach einem vernünftigen Vorwand sucht, um sich ganz unbeschränkt gehn zu lassen. Indess giebt es eine Art von Philosophie, welche diesem Fehler weniger ausgesetzt ist, weil sie sich keiner ungezügelten Leidenschaft der Seele fügt und sich keiner natürlichen Neigung oder Vorliebe hingiebt. Dies ist die akademische oder skeptische Philosophie. Der Akademiker spricht immer vom Zweifel, vom Zurückhalten des Urtheils, von der Gefahr voreiliger Entschlüsse, von enger Begrenzung der Untersuchungen des Verstandes und von Abweisung aller Spekulationen, die nicht innerhalb der Grenzen des gewöhnlichen Lebens und Handelns sich halten. Nichts widerspricht jener lässigen Trägheit des Geistes, jenen voreiligen Anmassungen, jenen stolzen Ansprüchen und jenem abergläubischen Vertraun mehr als diese Philosophie. Sie unterdrückt jede Leidenschaft, mit Ausnahme der Liebe zur Wahrheit, und diese Leidenschaft ist und kann nie auf einen zu hohen Grad getrieben werden. Man muss sich deshalb wundern, dass diese Philosophie, die beinah überall harmlos und unschuldig auftritt, zum Gegenstand so vieler grundlosen Vorwürfe und Nachreden gemacht worden ist. Vielleicht ist gerade ihre Unbefangenheit das, was sie hauptsächlich dem öffentlichen Hass und Widerwillen aussetzt. Da sie den ungezügelten Leidenschaften nicht schmeichelt, so gewinnt sie keine Freunde; da sie sich vielen Lastern und Thorheiten entgegenstellt, so erweckt sie eine Menge Feinde gegen sich, die sie der Ausgelassenheit, Unheiligkeit und Gottlosigkeit beschuldigen.

Man braucht auch nicht zu fürchten, dass diese Philosophie, welche unsere Untersuchung auf das gewöhnliche Leben zu beschränken sucht, die Grundlagen dieses Lebens unterwühlen, und dass sie ihre Zweifel so weit treiben könnte, um alles Handeln wie Forschen zu zerstören. Die Natur wird immer ihr Recht behaupten und zuletzt die zu tiefen Betrachtungen jeder Art überwinden. Obgleich man z. B.

nach dem Früheren anerkennen muss, dass in allen von der Erfahrung ausgehenden Schlüssen die Vernunft einen Schritt thut, welcher durch keinen Beweis oder aus dem Denken entlehnten Grund gerechtfertigt werden kann, so hat es doch keine Gefahr, dass solche Schlüsse, auf denen beinahe alle Kenntnisse beruhn, durch diese Entdeckung erschüttert würden. Wird die Seele nicht durch Gründe zu diesem Schritt bestimmt, so muss es durch ein anderes Prinzip von gleichem Gewicht und Ansehen geschehen, und dieses Prinzip wird seinen Einfluss bewahren, so lange die menschliche Natur sich nicht ändert. Welches Prinzip dies sei, dies zu ermitteln, lohnt sich gewiss der Mühe.

Man nehme an, ein Mensch von vorzüglichem Verstande und Ueberlegung trete plötzlich in die Welt. Er würde sofort eine stetige Folge von Dingen und Ereignissen wahrnehmen aber nichts weiter. Er würde durch kein Ueberlegen die Vorstellung von Ursache und Wirkung sogleich gewinnen können; weil die Kräfte, durch welche alle Naturvorgänge sich vollziehn, den Sinnen sich nicht darbieten, und ebenso wenig ist ein Grund zu der Annahme da, dass blos deshalb, weil ein Umstand dem andern vorhergeht, deshalb der eine die Ursache, der andere die Wirkung sei. Ihre Verbindung kann beliebig und zufällig sein; es ist kein Grund vorhanden, von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des andern zu schliessen; kurz, ein solcher Mensch ohne weitere Erfahrung würde nie Vermuthungen oder Folgerungen über Thatsachen anstellen und Mehr für gewiss halten, als was seinen Sinnen oder seiner Erinnerung unmittelbar gegenwärtig wäre.

Man setze nun, dass er mehr Erfahrung gewonnen habe, und dass er so lange in der Welt gelebt habe, um zu bemerken, dass ähnliche Dinge oder Vorgänge immer mit einander verbunden sind was folgt aus dieser Erfahrung? Er schliesst sofort von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des andern. Dennoch hat er mit all seiner Erfahrung keine Vorstellung oder Kenntniss von den geheimen Kräften gewonnen, durch welche das eine das andere hervorbringt. Auch ist er durch keinen Grund seiner Vernunft genöthigt, diesen Schluss zu ziehen; dennoch findet er sich bestimmt, ihn zu ziehen, und obgleich er überzeugt ist, dass diese Vernunft kein Theil an diesem Schliessen hat, so wird er

doch in dieser Weise zu denken verharren. Es besteht also ein anderes Prinzip, was ihn zu dieser Folgerung bestimmt.

Dieses Prinzip ist die Gewohnheit oder Uebung. Ueberall, wo die Wiederholung einer einzelnen That oder Handlung eine Neigung auf Wiederholung dieser That oder Handlung erweckt, ohne dass irgend ein Vernunftgrund dazu bestimmte, nennt man diese Neigung die Wirkung der Gewohnheit. Mit diesem Wort will ich nicht gerade die letzte Ursache für diese Neigung angegeben haben; ich bezeichne nur ein Prinzip der menschlichen Natur, was allgemein anerkannt wird, und das durch seine Wirkung wohl bekannt ist. Es ist möglich, dass man die Forschung nicht weiter treiben und die Ursache von dieser Ursache nicht ermitteln kann; dass man also damit, als dem äussersten Prinzip, sich begnügen muss, auf welches alle Erfahrungsschlüsse sich zurückführen lassen. Man kann froh sein, dass man so weit kommt, und braucht sich über die Schranken unserer Fähigkeiten nicht zu betrüben; denn sie bringen uns nicht weiter. Und sicherlich haben wir hiermit einen sehr verständlichen Satz aufgestellt, sollte er selbst unwahr sein, wenn wir behaupten, dass man in Folge der beständigen Verbindung zweier Dinge, wie Hitze und Flamme, Gewicht und Masse durch Gewohnheit, bestimmt werde, mit Eintritt des einen das andere zu erwarten. Diese Voraussetzung löst allein die Schwierigkeit, weshalb wir von tausend gleichen Fällen einen Schluss ziehen, den wir von einem nicht ziehen können, obgleich er in keiner Beziehung von jenen sich unterscheidet. Die Vernunft ist eines solchen Schwankens nicht fähig. Die Folgerungen, die sie aus der Betrachtung eines Kreises zieht, sind dieselben, die sie aus der Prüfung aller Kreise der Welt ziehen würde. Aber kein Mensch, der nur einmal gesehen hat, wie der Stoss eines Körpers einen andern in Bewegung setzt, kann schliessen, dass jeder andere Körper bei gleichem Stosse sich ebenfalls bewegen werde. Alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung sind deshalb Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes. (B.)

Anm. B. Selbst Schriftsteller über moralische, politische und physikalische Gegenstände unterscheiden zwischen Vernunft und Erfahrung und halten die darauf gestützten Beweise für verschieden im Verfahren. Das eine gilt als das reine Ergebniss der geisti-

Die Gewohnheit ist daher der grosse Führer im Leben. Dieses Prinzip allein macht unsere Erfahrung uns nützlich und lässt uns in der Zukunft einen gleichen Lauf der Ereignisse

---

gen Vermögen, welche die Dinge *a priori* betrachten, die aus ihrer Wirksamkeit hervorgehenden Folgen prüfen und eigene scharf bestimmte Grundsätze für Wissenschaft und Philosophie feststellen. Das andere gilt als ein solches, was lediglich aus den Sinnen und der Beobachtung sich ableitet; wir entnehmen daraus die wirklichen Folgen der Wirksamkeit bestimmter Gegenstände, und können darnach das folgern, was in Zukunft daraus hervorgehn wird. So können z. B. die Beschränkungen der Regierung eines Staates durch eine gesetzliche Verfassung aus Vernunftgründen vertheidigt werden; indem an die grosse Schwäche und Verdorbenheit der menschlichen Natur erinnert wird, und deshalb Niemand mit unbeschränkter Macht betraut werden dürfe. Der Beweis dieses Satzes kann aber auch durch die Erfahrung und Geschichte geführt werden, welche uns von den ungeheuren Missbräuchen unterrichtet, die der Ehrgeiz überall und zu allen Zeiten erfahrungsmässig mit einem so unvorsichtigen Vertrauen getrieben hat.

Man unterscheidet ebenso zwischen Vernunft und Erfahrung bei allen Plänen im praktischen Leben. Man traut und folgt dem erfahrenen Staatsmann, Feldherrn, Arzt oder Kaufmann und verachtet und vernachlässigt den unpraktischen Neuling, selbst wenn er mit Talenten ausgerüstet ist. Obgleich man anerkennt, dass die Vernunft in Beziehung auf die Folgen eines bestimmten Benehmens in bestimmten Verhältnissen es zu einer annehmlichen Wahrscheinlichkeit bringen kann, erkennt man sie doch ohne Erfahrung nicht für zureichend an, weil nur letztere den durch Studium und Nachdenken gewonnenen Regeln Festigkeit und Gewissheit zu geben vermöge.

Obgleich man in dieser Weise sowohl auf dem thätigen, wie denkenden Schauplatz des Lebens verfährt, so scheue ich mich doch nicht, diese Unterscheidung im Grunde für irrig oder wenigstens für oberflächlich zu erklären.

Untersucht man die Beweisgründe, welche in den obengenannten Wissenschaften als die reinen Ergebnisse des Denkens und Ueberlegens gelten, so zeigt sich, dass sie zuletzt auf ein allgemeines Prinzip oder eine Folgerung hinauslaufen, die man nur auf Beobachtung und Erfahrung stützen kann. Der einzige Unterschied zwischen diesen und den Regeln, welche als das Ergebniss der Erfahrung gelten, ist, dass man jene nicht ohne gewisse Vornahmen im Denken und Ueberlegung dessen gewinnen kann, was man beobachtet hat, um das Einzelne zu unterscheiden und die Folgerungen zu ziehn; während bei dem letztern der wahr-

erwarten, wie in der Vergangenheit geschehen. Ohne die Kraft der Gewohnheit wären wir über alle Thatsachen unwissend, die nicht den Sinnen oder der Erinnerung gegenwärtig wären. Wir würden nie Mittel für Zwecke benutzen, noch unsere natürlichen Kräfte zur Hervorbringung einer Wirkung gebrauchen können. Alles Handeln sowohl, wie der grösste Theil der Forschungen hätte ein Ende.

Hier ist indess die Bemerkung am Orte, dass unsere Folgerungen aus der Erfahrung uns zwar über die Erinnerung und Wahrnehmung hinausführen und uns Gewissheit von Dingen geben, die in den entferntesten Orten oder frühesten Zeiten sich zugetragen haben; allein irgend eine

---

genommene Erfolg genau und vollständig dem gleicht, den man aus bestimmten Umständen erwartet. Die Geschichte von Tiberius und Nero lässt uns eine gleiche Tyrannei befürchten, sobald unsere Monarchen von den Schranken des Gesetzes und Parlamentes befreit werden. Allein die Wahrnehmung irgend eines Betrugs oder einer Grausamkeit im bürgerlichen Leben genügt, um mit Hülfe von etwas Nachdenken in uns dieselbe Besorgniss zu erwecken; da sie als ein Beispiel der allgemeinen Verderbniss der menschlichen Natur gilt und zeigt, wie gefährlich es ist, sich ganz dem Vertraun auf diese Menschheit hinzugeben. In beiden Fällen ist Erfahrung schliesslich die Grundlage der Beweise und Schlüsse.

Selbst der jüngste und unerfahrenste Mensch hat sich bereits aus seinen Wahrnehmungen manche allgemeine und richtige Regel über die Geschäfte und das Benehmen der Menschen gebildet; will er aber danach handeln, so ist er so lange dem Irrthum ausgesetzt, bis Zeit und weitere Erfahrungen diese Regeln vervollständigt und ihm deren richtigen Gebrauch und Anwendung gelehrt haben. In jeder Lage und bei jedem Vorkommniss bestehn eine Menge besonderer und anscheinend geringfügiger Umstände, welche selbst der talentvollste Mensch zuerst leicht übersieht, obgleich die Richtigkeit seiner Schlüsse und folglich die Klugheit seines Benehmens davon sehr abhängig sind. Ich will dabei gar nicht erwähnen, dass einem jungen Anfänger die allgemeinen Regeln und Bemerkungen nicht immer, wo es nöthig ist, zur Hand sind und nicht immer mit der nöthigen Ruhe und Schärfe von ihm angewendet werden können. Die Wahrheit ist, dass ein unerfahrener Denker gar nichts folgern könnte, wenn ihm die Erfahrung völlig abginge. Bezeichnet man Jemand mit diesem Namen, so geschieht es nur vergleichsweise, und man nimmt ihn nur als einen Menschen von geringerer und unvollständiger Erfahrung. [6])

Thatsache muss immer den Sinnen oder dem Gedächtniss gegenwärtig sein, von der bei Ziehung dieser Schlüsse auszugehen ist. Wenn Jemand in einer Wüste die Ueberbleibsel prachtvoller Bauwerke antrifft, so kann er schliessen, dass das Land in alten Zeiten von einem civilisirten Volke bewohnt worden ist; hätte er aber nichts der Art angetroffen, so hätte er nie einen solchen Schluss machen können. Wir erfahren die Ereignisse früherer Zeit durch die Geschichte, aber zu dem Ende müssen wir die Bücher lesen, in denen diese Belehrung enthalten ist, und von da mit unsern Schlüssen von einem Zeugniss zu dem andern fortschreiten, bis wir zu den Augenzeugen und Zuschauern dieser fernen Ereignisse gelangen. Kurz, wenn man nicht von einer den Sinnen oder dem Gedächtniss gegenwärtigen Thatsache ausgeht, so bleiben unsere Folgerungen reine Voraussetzungen; wenn auch die einzelnen Glieder gut mit einander verbunden sind, so wird doch die ganze Schlusskette von nichts getragen, und man kann durch sie niemals zur Kenntniss eines wirklich Daseienden gelangen. Wenn ich dich frage, weshalb du die Thatsache, welche du erzählst, glaubst, so musst du mir einen Grund angeben, und dieser Grund wird eine andere Thatsache sein, die mit ihr verknüpft ist. Da dies aber nicht ohne Ende fortgehen kann, so musst du endlich mit einer Thatsache endigen, welche dem Gedächtniss oder den Sinnen gegenwärtig ist, oder du musst einräumen, dass dein Glaube ohne allen Grund ist.

Was ist nun das Ergebniss von alledem? Ein einfacher Satz, der allerdings den gewöhnlichen Lehren der Philosophie ziemlich fern steht. Aller Glaube an Thatsachen oder wirkliches Dasein beruht lediglich auf einem Gegenstand, der dem Gedächtniss oder Sinnen gegenwärtig ist, und auf einer gewohnheitsmässigen Verbindung zwischen diesen und andern Gegenständen; oder mit andern Worten: hat man gefunden, dass in vielen Fällen zwei Dinge, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte, immer mit einander verbunden gewesen sind, so treibt die Gewohnheit die Seele, wenn sie Schnee oder eine Flamme sieht, Kälte oder Hitze zu erwarten, und zu glauben, dass eine solche Eigenschaft existirt und bei grösserer Annäherung sich ergeben wird. Dieser Glaube ist das nothwendige Ergebniss, sobald die Seele in solche Verhältnisse kommt. In solcher Lage ist dieser Vorgang in der Seele ebenso unvermeidlich, als das

Gefühl der Dankbarkeit, wenn man Wohlthaten empfängt, oder des Hasses, wenn man beleidigt wird. Alle diese Vorgänge sind eine Art natürlicher Instinkt, welchen die Ueberlegung oder das Nachdenken des Verstandes weder zu erwecken noch zu hindern vermag.

An diesem Punkte könnte ich wohl meine Untersuchung abbrechen. In den meisten Fragen kann man keinen Schritt weiter kommen, und bei allen Untersuchungen muss man zuletzt hier endigen, wenn man auch noch so anstrengend und eifrig die Forschung begonnen hat. Indess wird man den Eifer vielleicht entschuldigen, ja loben, der mich zur Fortsetzung der Untersuchung und zur genauern Prüfung der Natur dieses Glaubens und dieser gewohnten Verbindung treibt, von der er sich ableitet. Auf diese Weise werden vielleicht einige Erläuterungen und Analogien gewonnen, welche wenigstens für alle die von Interesse sein werden, die strenge Wissenschaft lieben und sich an Erörterungen erfreuen, auch wenn sie bei aller Genauigkeit nicht zur vollen Gewissheit führen. Für andere Leser ist das Folgende in dieser Abtheilung nicht berechnet; auch ist es für das Verständniss des Spätern nicht nothwendig. [7])

Abschnitt II.

Nichts ist freier als die Gedanken des Menschen. Obgleich sie den ursprünglichen Vorrath von Vorstellungen, welche der innere und der äussere Sinn beschafft, nicht überschreiten können, so haben sie doch eine unbeschränkte Gewalt in Mischung, Verbindung, Trennung und Theilung dieser Vorstellungen nach allen Richtungen des Beliebens und der Phantasie. Der Mensch kann sich eine Reihe von Ereignissen bilden, die allen Anschein der Wirklichkeit haben; er kann sie in eine bestimmte Zeit und Ort stellen, sie als wirklich nehmen und sie mit allen Nebenumständen ausmalen, welche zu einem solchen historischen Ereigniss gehören, an das man mit der grössten Gewissheit glaubt. Worin besteht nun der Unterschied zwischen einer solchen Dichtung und der Gewissheit? Er liegt nicht in irgend einer besondern Vorstellung, welche solchen Gedanken anhaftet, die man für wahr hält, und welche jeder blossen Dichtung

abginge. Denn die Seele hat Macht über alle ihre Vorstellungen und könnte daher diese besondere Vorstellung mit jeder Dichtung verbinden, und so dahin kommen, das zu glauben, was ihr beliebte; während die Erfahrung doch lehrt, dass dies nicht stattfindet. Wir können in unserm Vorstellen den Kopf eines Menschen mit dem Leibe eines Pferdes verbinden, aber es steht nicht in unserer Gewalt, zu glauben, dass ein solches Thier existirt habe.

Deshalb muss der Unterschied zwischen Dichtung und Glauben in einer Empfindung oder einem Gefühle liegen, welches zwar mit diesem, aber nicht mit jener verbunden ist, und was weder von dem Willen abhängt, noch beliebig zu Diensten steht. Es muss, wie alle Gefühle, durch die Natur erweckt werden und aus dem besondern Zustande hervorgehen, in dem sich die Seele unter Umständen befindet. Jeder Gegenstand, der sich den Sinnen oder dem Gedächtniss bietet, treibt durch die Macht der Gewohnheit die Einbildungskraft zur Vorstellung des Gegenstandes, welcher gewöhnlich mit ihm verbunden ist, und diese Vorstellung ist von einem Gefühl oder einer Empfindung begleitet, die sich von den blossen Träumen der Phantasie unterscheidet. Darin besteht das Wesen des Glaubens. Denn da es keine Thatsache giebt, die man so fest glaubt, dass man sich nicht das Gegentheil vorstellen könnte, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Vorstellungen, die man für wahr, und solchen, die man für unwahr hielte, wenn nicht ein Gefühl die eine von der andern unterschiede. Wenn ich sehe, wie eine Billardkugel auf einer glatten Fläche sich gegen eine andere bewegt, so kann ich mir wohl vorstellen, dass sie bei der Berührung stillstehen werde. Diese Vorstellung enthält keinen Widersprnch; dennoch empfinde ich bei dieser Vorstellung ganz anders, als bei der, wo ich mir den Stoss und die Mittheilung der Bewegung von einer zur andern vergegenwärtige.

Wollte ich eine Definition dieser Empfindung versuchen, so würde dies schwer, vielleicht unmöglich sein; ebenso, als wenn ich das Gefühl der Kälte, oder die Leidenschaft des Zornes einem Menschen definiren wollte, der diese Gefühle nie empfunden hat. Glauben ist das wahre und richtige Wort für dieses Gefühl, und Niemand ist über den Sinn dieses Ausdrucks in Zweifel, weil Jedermann zu jeder Zeit sich des damit bezeichneten Gefühles bewusst ist.

Indess ist eine Beschreibung dieses Gefühls vielleicht zweckmässig; man gelangt dadurch vielleicht zu Vergleichungen, welche eine vollkommnere Einsicht gewähren. Ich behaupte also, dass der Glaube nur eine lebhaftere, lebendigere, stärkere, festere, ausharrendere Vorstellung von einem Gegenstande, als die ist, welche die Einbildung allein erreichen kann. Diese Menge von Beiworten, die unphilosophisch scheint, soll nur jenen Akt der Seele bezeichnen, der das Wirkliche oder dafür Gehaltene mehr als das Eingebildete vergegenwärtigt, im Vorstellen gewichtiger macht und ihm einen stärkern Einfluss auf die Leidenschaften und die Gedanken giebt. Sind wir über die Sache einverstanden, so brauchen wir uns über die Worte nicht zu streiten. Die Einbildungskraft gebietet über alle ihre Vorstellungen und kann sie auf alle mögliche Arten verbinden, mischen und vertauschen. Sie kann Erdichtungen mit allen zeitlichen und örtlichen Nebenumständen machen. Sie kann sie uns gleichsam vor Augen stellen, mit ihren wahren Farben, wie sie existirt haben mögen. Aber es ist unmöglich, dass diese Einbildungskraft allein je den Glauben bewirkt; der Glaube kann deshalb nicht eine besondere Art oder Ordnung der Vorstellungen sein, sondern ist eine besondere Art, wie sie entstehen und in der Seele empfunden werden. Ich räume ein, dass es unmöglich ist, dieses Gefühl oder diese Art der Entstehung zu beschreiben. Man kann Worte benutzen, die etwas Aehnliches ausdrücken; aber der wahre und richtige Name dafür ist Glaube, ein Wort, was Jeder im gewöhnlichen Leben versteht. Auch in der Philosophie kann man nicht weiter als zu dem Satze kommen, dass der Glaube ein Gefühl in der Seele ist, wodurch sie die Aussagen ihres Urtheils von den Geschöpfen ihrer Einbildungskraft unterscheidet. Dies Gefühl giebt jenen mehr Gewicht und Einfluss, lässt sie wichtiger erscheinen, zwingt sie der Seele auf und macht sie zu den Grundsätzen für das Handeln. Ich höre z. B. jetzt die Stimme eines Menschen, der mir bekannt ist, und der Ton kommt aus dem nächsten Zimmer. Dieser Eindruck auf meinen Sinn führt unmittelbar mein Denken auf diesen Menschen mit allen ihn betreffenden Nebenumständen. Ich male sie mir als jetzt existirend aus, mit denselben Eigenschaften und Verhältnissen, wie ich sie früher bei ihm gekannt habe. Diese Vorstellungen fassen schneller festen Fuss in meiner Seele als die Vorstellung

von einem verzauberten Schlosse. Sie sind ganz anders in der Empfindung und haben in jeder Art einen grössern Einfluss, sowohl für Erweckung von Lust wie Schmerz, Hoffnung wie Sorge.

Fasst man Alles hier Gesagte zusammen, so erhellt, dass die Wissensart des Glaubens nur ein innerlich stärkeres und festeres Vorstellen im Vergleich zu den blossen Schöpfungen der Einbildung ist, und dass diese Wissensart sich aus der gewohnten Verbindung zwischen einem Gegenstand und einem den Sinnen oder dem Gedächtniss gegenwärtigen Etwas sich bildet. Mit dieser Annahme werden sich leicht andere ähnliche Geistesthätigkeiten auffinden, und diese Erscheinungen auf allgemeinere Grundsätze sich zurückführen lassen.

Es ist bereits erwähnt, dass die Natur einzelne Vorstellungen verknüpft hat, und dass, wenn die eine in das Denken eintritt, sie sofort die ihr zugehörige mit einführt und ihr unsere Aufmerksamkeit durch eine leise und unfühlbare Bewegung zuwendet. Die Regeln für diese Verknüpfungen oder Vergesellschaftungen haben wir auf drei zurückgeführt, nämlich: Aehnlichkeit, Berührung und Ursachlichkeit. Sie sind die einzigen Bande, welche unsere Vorstellungen vereinigen und jenen regelmässigen Lauf des Denkens oder Sprechens erzeugen, welcher mehr oder weniger unter allen Menschen stattfindet. Hier erhebt sich nun eine Frage, von deren Lösung die vorliegende Schwierigkeit abhängt. Geschieht es bei all diesen Verbindungsformen, dass, wenn ein Gegenstand den Sinnen oder Gedächtniss zugeführt wird, die Seele nicht blos die andere zugehörige sich vorstellt, sondern dies auch in einer stärkern und festern Weise thut, als sie es sonst vermocht hätte? Dies scheint mit dem Glauben, welcher aus der Beziehung von Ursache und Wirkung entspringt, der Fall zu sein. Ist dies nun auch mit den beiden andern Verbindungsformen der Fall, so muss es als ein allgemeines Gesetz für alle Thätigkeiten der Seele gelten.

Als erster Versuch kann für unsern Zweck der Fall dienen, dass bei dem Anblick des Bildes eines abwesenden Freundes unsere Vorstellung von ihm durch die Aehnlichkeit offenbar lebhafter wird, und dass jedes von dieser Vorstellung wachgerufene Gefühl, sei es Freude, sei es Sorge, dadurch neue Kraft und Stärke erhält. Bei der Hervorbringung

dieses Erfolges wirken sowohl die Beziehung, wie der gegenwärtige Eindruck.

Wäre das Bild nicht ähnlich oder nicht von ihm abgenommen, so würde es nie unsere Gedanken zu ihm hinleiten; und wäre es ebenso abwesend, wie die Person, so würde die Seele, wenn sie auch an das eine oder andere dachte, ihre Vorstellungen durch diesen Wechsel eher geschwächt als gestärkt fühlen. Wir sehen gern das gegenwärtige Bild eines Freundes; ist es aber nicht da, so denken wir lieber geradezu an ihn als vermittelst eines Bildes, was ebenso fern und dunkel ist.

Auch die Gebräuche der katholischen Religion können als hierhergehörende Beispiele gelten. Die Anhänger dieser Religion führen gewöhnlich zur Vertheidigung der Ceremonien, die man an ihr tadelt, an, dass sie die guten Wirkungen dieser äussern Bewegungen, Stellungen und Handlungen fühlen; dass ihre Andacht dadurch tiefer und ihr Eifer stärker werde; während diese sinken würden, wenn sie blos auf entfernte und unsichtbare Gegenstände gerichtet würden. Wir machen, sagen sie, einen Schattenriss von diesen Glaubensgegenständen, wir machen wahrnehmbare Formen und Bilder und vergegenwärtigen durch diese Formen jene uns mehr, als wir durch rein geistige Beschauung und Betrachtung vermögen. Sichtbare Dinge haben immer eine grössere Wirkung auf das Vorstellen als andere; dieser Einfluss geht schnell auf die Vorstellungen, auf die sie sich beziehn, und denen sie gleichen, über.

Ich will an diesen Gebräuchen und ihrer Rechtfertigung nur darlegen, dass die Wirksamkeit der Aehnlichkeit auf die Verstärkung der Vorstellungen sehr häufig ist. Da in jedem Falle eine Aehnlichkeit und ein gegenwärtiger Eindruck zusammentreffen müssen, so hat man für den Beweis der aufgestellten Regel Beispiele die Menge.

Die Stärke dieser Gründe kann durch verschiedene andere erhöht werden, wenn man die Wirksamkeit der Berührung in Betracht zieht. Die Entfernung mindert offenbar die Stärke jeder Vorstellung; nähern wir uns dem Gegenstande, so wirkt er, obgleich er sich den Sinnen noch nicht darstellt, schon einen Einfluss auf die Seele, welcher einem unmittelbaren Eindruck ähnelt. Die Vorstellung irgend eines Gegenstandes führt die Seele sofort zu dem ihm Angrenzenden; aber nur die wirkliche Gegenwart eines Gegenstandes thut

dies mit grösserer Lebhaftigkeit. Wenn ich nur wenige Meilen von meinem Hause entfernt bin, so ergreift mich alles darauf Bezügliche mehr, als wenn ich zweihundert Meilen davon entfernt bin; wenngleich selbst bei dieser Entfernung die Vorstellung jener Aeusserlichkeiten die Vorstellung meiner Freunde oder Familie wach ruft. Im letzten Falle sind beide Gegenstände nur Vorstellungen, und obgleich der Uebergang von der einen zur andern leicht geschieht, kann er doch der einen dieser Vorstellungen keine grössere Lebendigkeit geben, weil der unmittelbare Eindruck fehlt.*)

Die Ursachlichkeit hat ohne Zweifel denselben Einfluss wie die beiden andern Beziehungen der Aehnlichkeit und Berührung. Abergläubische Leute halten auf Reliquien von Heiligen und frommen Männern aus demselben Grunde, weshalb sie nach ihren Gestalten und Bildern verlangen; sie wollen ihre Andacht steigern und den Gedanken an deren exemplarisches Leben, was sie nachahmen wollen, tiefer und kräftiger machen. Offenbar ist eine der besten Reliquien, welche ein Andächtiger sich verschaffen kann, die Handarbeit eines Heiligen; wenn seine Kleider und Geräthe ebenso geschätzt werden, so geschieht es, weil sie einst zu seiner Verfügung standen und von ihm getragen und gebraucht wurden. Sie gelten als eine unvollständige Wirkung und erscheinen durch eine kürzere Kette von Folgen mit ihm verbunden, als alles Andere, woraus man die Wirklichkeit seiner Existenz abnehmen könnte.

---

*) Cicero sagt in seinem Werke „Von den Zwecken," Buch V.: Ist es Anlage der Natur oder Folge einer Täuschung, dass wir bei dem Anblick der Orte, wo berühmte Männer viel verkehrt haben, lebhafter erregt werden, als wenn wir nur von ihren Thaten hören oder in ihren Schriften lesen? So werde ich jetzt erschüttert. Denn ich dachte an Plato, der hier zuerst gelehrt haben soll; sein anstossender Garten weckt nicht blos die Erinnerung an ihn, sondern stellt ihn mir gleichsam vor Augen. Hier wandelte Speusippus, hier Xenokrates, hier sein Zuhörer Polemo, dessen Sessel wir sehen. So pflegte ich auch bei dem Anblick unseres Rathhauses (ich meine das Hostilische und nicht das Neue, was zwar grösser, aber mir nur kleiner scheint) an Scipio, Cato und Laelius, aber vorzüglich an unsern Grossvater zu denken. So stark ist die erweckende Kraft, die an Orten haftet, dass man mit Recht die Lehre vom Gedächtniss davon abgeleitet hat.

Wenn der todte oder abwesende Sohn eines Freundes vor uns erschiene, so würde er offenbar die damit verbundenen Vorstellungen wach rufen und alle vergangenen Vertraulichkeiten und Freundschaften lebendiger in unser Denken zurückbringen, als es sonst geschehen wäre. Dies ist ein anderer Vorgang, welcher die obige Regel zu bestätigen scheint.

Bei diesen Fällen wird der Glaube an den bezogenen Gegenstand immer vorausgesetzt; ohnedem kann die Beziehung nicht wirksam sein. Die Wirkung des Gemäldes verlangt, dass wir glauben, unser Freund habe einmal existirt. Die Nachbarschaft kann unsere Vorstellung von der Heimath nur erwecken, wenn man glaubt, dass letztere wirklich besteht. Ich behaupte nun, dass, wenn dieser Glaube über das Gedächtniss oder die Wahrnehmung hinausgeht, er die gleiche Natur und den gleichen Ursprung hat, wie der hier erklärte Uebergang der Gedanken und die Lebhaftigkeit des Vorstellens. Wenn ich ein Stück trockenes Holz in das Feuer werfe, so treibt es mich offenbar zur Vorstellung, dass es die Flamme nicht auslöscht, sondern vermehrt. Dieser Fortschritt der Gedanken von der Ursache zur Wirkung geht nicht von der Vernunft aus, sondern beruht gänzlich auf Gewohnheit und Erfahrung. Da er mit einem den Sinnen gegenwärtigen Gegenstande beginnt, so macht er die Vorstellung der Flamme stärker und lebendiger als der blosse schwankende Traum der Einbildung. Jene Vorstellung erhebt sich plötzlich; das Denken wendet sich augenblicklich ihr zu und giebt ihr alle Stärke des Wissens, die sich von dem sinnlichen Eindruck ableitet. Wenn man ein Schwert gegen meine Brust zückt, trifft mich da die Vorstellung von Wunden und Schmerzen nicht stärker, als wenn man ein Glas Wein vor mir erhebt, selbst wenn jene Vorstellung mit der Wahrnehmung des letzteren eintreten sollte?

Was Anderes kann nun in diesem Gebiete eine so starke Vorstellung erzeugen, als ein gegenwärtiger Gegenstand und der gewohnte Uebergang zur Vorstellung eines andern Gegenstandes, welchen man mit dem ersten zu verbinden sich gewöhnt hat. Dies ist der einfache Vorgang in unserer Seele bei allen unsern Schlüssen von Thatsachen und Dasein. Es ist von Werth, einige ähnliche Verhältnisse aufzuzeigen,

welche ihn erläutern. Die Gegenwart des Gegenstandes, von dem der Uebergang ausgeht, giebt der zweiten Vorstellung immer die Stärke und Festigkeit. Hier besteht also eine Art von voraus bestimmter Harmonie zwischen dem Lauf der Natur und der Folge unserer Vorstellungen, und obgleich die Macht und Kräfte, welche in ersterer herrschen, uns ganz unbekannt sind, so sehen wir doch, dass unsere Gedanken und Vorstellungen denselben Lauf nehmen, wie die Werke der Natur. Gewohnheit ist das Prinzip, welches diese Vorstellungen bewirkt; sie ist für den Bestand unseres Geschlechts nothwendig und leitet in allen Verhältnissen und Vorkommnissen des Lebens unser Benehmen. Erweckte nicht die Gegenwart eines Gegenstandes sofort die Vorstellung der mit ihm gewöhnlich verbundenen Dinge, so wäre all unser Wissen auf den engen Kreis des Gedächtnisses und der Wahrnehmung beschränkt; wir würden keine Mittel für Zwecke zurichten, noch unsere natürlichen Kräfte benutzen können, um Gutes zu erreichen und Uebles zu meiden. Wer an der Entdeckung und Betrachtung der letzten Ursachen Vergnügen findet, hat hier volle Gelegenheit zum Staunen und zur Bewunderung.

Zu mehrerer Bestätigung der hier dargelegten Auffassung lässt sich noch geltend machen, dass diese Thätigkeit der Seele, wodurch man gleiche Wirkungen von gleichen Ursachen ableitet, und umgekehrt, in Anbetracht, dass sie so wesentlich für die Erhaltung des Menschengeschlechts ist, nicht wohl den trügerischen Begründungen unserer Vernunft anvertraut werden konnte. Deren Wirksamkeit ist langsam; in den ersten Jahren der Kindheit ist sie kaum bemerklich, und im besten Falle ist sie zu allen Zeiten und Perioden des Lebens dem Irrthume und Versehen sehr ausgesetzt. Es entspricht mehr der allgemeinen Weisheit der Natur, eine so nothwendige Thätigkeit der Seele durch Instinkt oder einen mechanischen Trieb zu sichern, welcher in seiner Wirksamkeit frei vom Irrthum bleibt, gleich beim Beginn des Lebens und Denkens sich geltend macht und von den mühsamen Begründungen des Verstandes unabhängig ist. So wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntniss der Muskeln und Nerven, durch die sie erfolgt, zu geben, so hat sie auch einen Instinkt uns eingepflanzt, welcher die Gedanken in derselben Rich-

tung führt, die sie für äussere Gegenstände festgestellt hat; obgleich wir die Macht und Kräfte, von welchen dieser regelmässige Lauf und Folge der Gegenstände abhängt, durchaus nicht kennen. [8])

Abtheilung VI.

Ueber die Wahrscheinlichkeit.*)

Obgleich es in der Welt nichts der Art wie Zufall giebt, so hat doch unsere Unkenntniss der wirklichen Ursache eines Ereignisses denselben Einfluss auf den Verstand und erzeugt eine gleiche Art von Glauben oder Meinung.

Es giebt allerdings eine Wahrscheinlichkeit, die aus der Mehrzahl der Fälle auf einer Seite sich bildet, und wenn diese Mehrzahl wächst und die entgegengesetzten übertrifft, so nimmt die Wahrscheinlichkeit verhältnissmässig zu und erzeugt für die Seite, wo die Mehrzahl Statt hat, einen höhern Grad von Glauben oder Zustimmung. Wenn ein Würfel auf vier Seiten mit derselben Figur oder Zahl von Zeichen versehen ist, und auf den zwei andern mit einer andern Figur, so würde das Werfen jener Figur wahrscheinlicher sein als letzterer, und hätte er 1000 Seiten in derselben Weise gezeichnet und nur eine mit einer andern Figur, so würde die Wahrscheinlichkeit noch viel grösser und dieser Glaube oder die Erwartung des Ausganges noch

---

*) Locke theilt die Gründe in beweisende und wahrscheinliche. In diesem Sinne ist es nur wahrscheinlich, dass alle Menschen sterben müssen, und dass die Sonne morgen aufgehn wird. Um aber dem Sprachgebrauch mehr treu zu bleiben, muss man die Gründe in beweisende, gewisse und wahrscheinliche eintheilen. Unter gewisse verstehe ich solche, der Erfahrung entlehnte Gründe, die keinen Raum für Zweifel oder Bedenken übrig lassen.

fester und sicherer sein. Diese Art von Denken oder Schliessen scheint vielleicht längst bekannt und selbstverständlich; aber bei näherer Betrachtung bietet sie Stoff zu interessanten Untersuchungen.

Offenbar betrachtet die Seele bei Berechnung des Erfolgs eines solchen Würfelns das Werfen jeder einzelnen Seite als gleich wahrscheinlich. Es ist das Wesen des Zweifels, dass er alle einzelnen Fälle, die er einschliesst, völlig gleich macht. Wenn aber eine grössere Zahl von Fällen denselben Erfolg mit sich führen, als die andern, so kommt die Seele öfter auf diese Erfahrung zurück und trifft ihn öfter bei Durchgehung der verschiedenen Möglichkeiten oder Zufälle, von denen das Endergebniss abhängt. Dieses Zusammentreffen mehrerer Erwägungen in demselben Ergebniss erzeugt unmittelbar durch eine unerklärliche Natur-Einrichtung die Wissensart des Glaubens, und giebt diesen Erfolg den Vorzug vor seinem Gegner, der nur von einer geringern Zahl von Erwägungen unterstützt ist, und der Seele sich nicht so oft darbietet. Wenn man zugiebt, dass der Glaube nur eine festere und stärkere Vorstellung eines Gegenstandes in Vergleich mit blossen Erdichtungen der Einbildung ist, so wird dies den hier betrachteten Vorgang erklären. Das wiederholte Eintreten derselben Aussichten oder Einblicke steigert die Vorstellung, giebt ihr eine höhere Stärke und Kraft, macht ihren Einfluss auf Leidenschaften und Erregungen fühlbarer und erzeugt, mit einem Worte, diese Zuversicht oder Gewissheit, welche das Wesen des Glaubens und Dafürhaltens ausmacht.

Es verhält sich mit der Wahrscheinlichkeit der Einzelfälle, wie mit dem Zufall. Es giebt Vorgänge, welche in ihrer bestimmten Wirkung völlig gleichförmig und beständig sind, und man kennt kein Beispiel von einem Ausbleiben oder einer Ausnahme bei denselben. Das Feuer hat den Menschen immer verbrannt, und das Wasser immer erstickt. Die Erzeugung der Bewegung durch Stoss und Schwere ist ein allgemeines Gesetz, das bis jetzt keine Ausnahme gestattet hat. Aber es giebt andere Vorgänge, die sich unregelmässiger und unsicherer zeigen; so hat der Rhabarber nicht immer purgirt und das Opium nicht jeden Menschen, der es eingenommen hat, eingeschläfert. Allerdings suchen Philosophen in solchen unregelmässigen Fällen den Grund nicht in der Unregelmässigkeit der Natur, sondern sie

nehmen an, dass irgend eine geheime Ursache in der besondern Verbindung der Theile den regelmässigen Vorgang gehemmt hat. Unsere Betrachtungen und Schlüsse bei einem solchen Vorgange werden jedoch durch dieses Prinzip nicht betroffen. Indem man gewöhnt ist, das Vergangene auf das Zukünftige bei allen Schlüssen zu übertragen, so erwartet man da, wo die Vergangenheit ganz regelmässig und gleichförmig gewesen ist, den Erfolg mit der grössten Zuversicht und giebt der entgegengesetzten Annahme keinen Raum. Wo aber verschiedene Wirkungen aus anscheinend genau gleichen Ursachen angetroffen worden sind, da müssen all diese verschiedenen Wirkungen auch der Seele, bei Uebertragung der Vergangenheit auf die Zukunft, vorkommen und in die Betrachtung eintreten, wodurch man die Wahrscheinlichkeit des Ausganges bestimmen will. Obgleich man den, der am häufigsten befunden worden, den Vorzug giebt, und an das Eintreten dieser Wirkung glaubt, so kann man doch die andern Wirkungen nicht übersehen und muss jeder nach Verhältniss ihres öftern oder seltenern Eintretens ein besonderes Gewicht und Ansehn beilegen. So ist es für alle Länder Europa's wahrscheinlicher, dass im Januar einiger Frost eintritt, als dass den ganzen Monat weiches Wetter anhält; obgleich diese Wahrscheinlichkeit nach Verschiedenheit des Klima's wechselt, und in den nördlichen Ländern sich der Gewissheit nähert. Hier zeigt es sich deutlich, dass man bei Uebertragung der Vergangenheit auf die Zukunft, um die Wirkung einer Ursache zu ermessen, alle verschiedenen Folgen in demselben Verhältniss überträgt, wie sie in der Vergangenheit bemerkt worden sind. Man nimmt z. B. an, dass die eine hundertmal, die andere zehnmal und die dritte nur einmal eingetreten ist. Da eine grosse Zahl von Erwägungen hier auf denselben Erfolg zusammentrifft, so verstärken und befestigen sie ihn in dem Vorstellen, erzeugen die Empfindung, welche man Glauben nennt, und geben ihm den Vorzug vor dem entgegengesetzten Erfolg, der nicht durch eine gleiche Zahl von Erfahrungen unterstützt wird und dem Denken bei der Uebertragung der Vergangenheit auf die Zukunft nicht so oft sich darstellt. Wenn Jemand versuchen will, diese Vorgänge der Seele aus irgend einem der vorhandenen philosophischen Systeme zu erklären, so wird er die Schwierigkeit bemerken. Ich bin für meine Person zufrieden, wenn die gegenwärtigen Andeutungen das Interesse

der Philosophen erwecken und sie erkennen lassen, wie mangelhaft alle bisherigen Systeme diese interessante und bedeutende Frage behandelt haben. [9])

Abtheilung VII.

Ueber den Begriff der nothwendigen Verknüpfung.

Abschnitt I.

Der grosse Vortheil, den die mathematischen Wissenschaften über die moralischen haben, ist, dass die Vorstellungen der ersten wahrnehmbar und deshalb immer klar und deutlich sind; deshalb wird der kleinste Unterschied bei ihnen sofort bemerkt, und dieselben Worte bezeichnen immer dieselben Vorstellungen, ohne Zweideutigkeit oder Schwanken. Ein Oval verwechselt man nie mit einem Kreise, und eine Hyperbel nicht mit einer Ellipse. Das gleichseitige und ungleichseitige Dreieck sind durch Grenzbestimmungen getrennt, schärfer, als die zwischen Laster und Tugend, Recht und Unrecht. Wenn ein Ausdruck in der Geometrie erklärt ist, so setzt die Seele leicht und von selbst in jedem Falle die Vorstellung an Stelle des erklärten Wortes. Und selbst da, wo man keine Erklärung anwendet, kann der Gegenstand wahrnehmbar und dadurch fest und klar erfassbar gemacht werden.

Aber die feinern Empfindungen der Seele, die Vorgänge im Denken, die mannichfachen Erregungen der Gefühle entgehn uns, trotz ihres wirklichen Unterschiedes, leicht, wenn sie innerlich betrachtet werden; auch können wir hier den ursprünglichen Gegenstand nicht herbeischaffen, wenn die Veranlassung zu seiner Betrachtung vorhanden ist. Deshalb sind solche Erörterungen nach und nach zweideutig geworden; ähnliche Gegenstände werden leicht als gleiche behan-

delt, und die Schlüsse entfernen sich oft weit von ihren Vordersätzen.

Indess kann man dreist behaupten, dass bei genauer Betrachtung die Vortheile und Nachtheile dieser Wissenschaften sich ausgleichen und beide einander gleich stellen. Wenn die Seele die geometrischen Begriffe leichter klar und deutlich erfasst, so muss sie doch eine längere und verwickeltere Kette von Schlüssen ziehn und sehr entfernte Begriffe mit einander vergleichen, um die tiefern Wahrheiten dieser Wissenschaft zu erfassen. Wenn dagegen Moralbegriffe ohne grosse Sorgfalt dunkel und verworren bleiben, so sind doch hier die Folgerungen immer kürzer, und die Mittelsätze, welche zu jenen Schlusssätzen führen, nicht so zahlreich als in den Wissenschaften, welche die Grösse und die Zahl behandeln. In der That giebt es bei Euklid keinen noch so einfachen Lehrsatz, der nicht aus mehr Gliedern bestände, als irgend ein moralischer Satz, mit Ausnahme von Hirngespinnsten und Täuschungen. Wo man nur weniger Mittelsätze für Gewinnung der Prinzipien bedarf, kann man mit dem Fortschritt zufrieden sein, wenn man erwägt, wie bald die Natur einen Schlagbaum vor alle unsere Untersuchungen von Ursachen zieht und uns zum Anerkenntniss unserer Unwissenheit nöthigt. Das Haupthinderniss des Fortschrittes in moralischen und metaphysischen Wissenschaften liegt deshalb in der Dunkelheit der Begriffe und Zweideutigkeit der Worte. Die Hauptschwierigkeit bei der Mathematik liegt dagegen in der Länge der Folgerungen und dem Umfange der Vorstellungen, deren man zum Beweise bedarf. Unser Fortschritt in der Naturwissenschaft ist vielleicht durch den Mangel besonderer Versuche und Erscheinungen gehindert, welche meist zufällig entdeckt werden und selbst durch die emsigste und vorsichtigste Untersuchung dann nicht angetroffen werden, wenn man sie braucht. Da die moralischen Wissenschaften bisher weniger vorgeschritten sind, als Mathematik und Physik, so erhellt, dass, wenn letztere Wissenschaften in dieser Beziehung sich unterscheiden, die Schwierigkeiten, welche sich dem Fortschritt der erstern entgegenstellen, grössere Sorgfalt und Fähigkeit zu ihrer Ueberwindung forden.

Die Metaphysik hat keine dunklern und unsicherern Begriffe, wie die der Macht, der Kraft, der Wirksamkeit oder nothwendigen Verbindung, von denen man bei

jeder Untersuchung fortwährend Gebrauch machen muss. Ich werde deshalb in dieser Abtheilung so viel als möglich die genaue Bedeutung dieser Worte zu bestimmen suchen, um damit einen Theil der Dunkelheit zu beseitigen, über welchen man in diesem Theile der Philosophie so viel klagt.

Der Satz wird nicht bestritten werden, dass alle unsere Begriffe nur Abbilder der Eindrücke sind, oder dass, mit andern Worten, wir uns nichts vorstellen können, was wir nicht vorher innerlich oder äusserlich aufgenommen haben. Ich habe diesen Satz zu erklären und zu beweisen versucht und hoffe, dass man bei richtigem Gebrauche desselben eine grössere Deutlichkeit und Schärfe in philosophischen Untersuchen erreichen wird, als bisher möglich war. Zusammengesetzte Begriffe kann man leicht durch ihre Definition verständlich machen, indem die Bestandtheile oder einfachen Merkmale derselben aufgezählt werden. Hat man aber das Definiren bis zu den einfachsten Begriffen fortgesetzt, und bleiben dann immer noch Zweifel und Dunkelheiten, welche Mittel hat man dann? Durch welche Erfindung kann man diese letzten Begriffe erleuchten und dem geistigen Auge scharf und bestimmt darstellen? — Man suche nach den Eindrücken und ursprünglichen Empfindungen, welche diese Begriffe abbilden. Diese Eindrücke sind sämmtlich stark und fühlbar. Sie sind nicht zweideutig. Sie sind nicht allein selbst völlig hell, sondern auch im Stande, ihr Licht den entsprechenden Begriffen mitzutheilen, die in der Dunkelheit liegen. Dadurch erreicht man gleichsam ein neues Vergrösserungsglas oder optisches Instrument, welches die zartesten und einfachsten Begriffe der Moralwissenschaft so vergrössert, dass sie schnell in die Wahrnehmung fallen und dann so leicht, wie die gröbsten und sinnlichsten Vorstellungen, die unserer Untersuchung aufstossen, zu fassen sind.

Um deshalb mit dem Begriff der Macht oder nothwendigen Verknüpfung genau bekannt zu werden, muss man den ihr zu Grunde liegenden Eindruck untersuchen; und um diesen Eindruck sicher zu finden, muss man nach ihm in allen Quellen suchen, aus denen er herkommen kann.

Wenn man sich unter äussern Gegenständen umsieht und die Wirksamkeit der Ursachen betrachtet, so kann man für den einzelnen Fall niemals eine Macht oder nothwendige Verknüpfung entdecken; keine Eigenschaft zeigt sich da, welche die Wirkung an die Ursache bände und die eine zur

untrüglichen Folge der andern machte. Man bemerkt nur, dass das Eine thatsächlich und wirklich dem Andern folgt. Dem Stosse der einen Billardkugel folgt die Bewegung der zweiten. Dies allein nehmen die äussern Sinne wahr. Die Seele hat keine Empfindung oder innern Eindruck von dieser Folge der Gegenstände. Das einzelne Beispiel einer Ursache und Wirkung hat deshalb nichts an sich, was den Begriff von Kraft oder nothwendiger Verknüpfung darbieten könnte.

Bei dem ersten Auftreten eines Gegenstandes kann man nie die aus ihm hervorgehende Wirkung wissen. Wäre die Kraft oder Wirksamkeit einer Ursache der Seele erkennbar, so könnte man auch ohne Erfahrung die Wirkung vorhersehen und vermittelst der blossen Kraft des Denkens und Schliessens schon bei dem ersten Male sich mit Gewissheit darüber aussprechen.

Aber in Wahrheit bietet keine Thatsache in ihren wahrnehmbaren Eigenschaften eine Kraft oder Wirksamkeit, noch giebt sie einen Anhalt für das, was sie hervorbringt, oder was ihr folgt, und was man ihre Wirkung nennen kann. Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Bewegung, alle diese Eigenschaften sind in sich vollständig und bezeichnen kein anderes Ereigniss, was aus ihnen hervorgehen könnte. Die Erscheinungen wechseln fortwährend in der Welt, und Eines folgt dem Andern in ununterbrochener Reihe; aber die Macht oder Kraft, welche die ganze Maschine bewegt, ist uns völlig verborgen und zeigt sich in keiner wahrnehmbaren Eigenschaft der Körper. Wir wissen, dass thatsächlich die Hitze ein beständiger Begleiter der Flamme ist; was aber das Bindende zwischen beiden ist, dafür haben wir nur das weite Feld der Vermuthungen und Voraussetzungen. Der Begriff der Kraft kann deshalb von der Betrachtung der Körper in den einzelnen Fällen ihrer Wirksamkeit nicht abgeleitet werden, denn kein Körper zeigt eine Kraft, welche das Urbild zu diesem Begriff abgeben könnte.*)

*) Locke sagt in seinem Kapitel über die Kraft: Die Erfahrung lehrt, dass neue Hervorbringungen im Stoffe Statt haben; daraus folgert man, dass eine Kraft bestehen müsse, die dergleichen bewirken könne, und so gelangt man mit diesem Denken zuletzt zum Begriff der Kraft. — Aber kein Denken kann eine

Wenn daher die äussern Gegenstände, wie sie den Sinnen erscheinen, uns keinen Begriff von der Kraft oder nothwendigen Verknüpfung bei ihrer Wirksamkeit in dem einzelnen Falle bieten, so muss man sehen, ob dieser Begriff seinen Ursprung nicht in einer Selbstbetrachtung der Thätigkeit der eigenen Seele hat und also das Abbild eines innern Eindrucks ist. Man kann behaupten, dass man jederzeit einer innern Kraft sich bewusst ist, weil man bemerkt, dass man durch das einfache Verlangen des Willens die Glieder des Körpers bewegen und die Vermögen der Seele leiten kann. Ein einzelnes Wollen bewirkt die Bewegung in unsern Gliedern oder weckt eine neue Vorstellung in unserm Denken. Dieser Einfluss des Willens ist uns durch das Selbstbewusstsein bekannt. Davon bekommen wir den Begriff der Kraft oder der Wirksamkeit, und wir sind sicher, dass wir selbst und alle vernünftigen Wesen Kraft besitzen. Diese Vorstellung ist deshalb eine durch Selbstbetrachtung gewonnene Vorstellung; sie entspringt aus der Betrachtung der Seelenthätigkeit und des Einflusses, welchen der Wille über die Glieder des Körpers und die Vermögen der Seele ausübt.

Wir wollen diesen Satz näher untersuchen; zunächst rücksichtlich des Einflusses des Willens auf die Glieder des Körpers. Dieser Einfluss ist offenbar eine Thatsache, welche gleich allen andern natürlichen Vorgängen nur durch Erfahrung erkannt werden kann; aus keiner wahrnehmbaren Wirksamkeit oder Kraft in der Ursache kann er im Voraus entnommen werden, die sie mit ihrer Wirksamkeit verknüpte, und die eine zur untrüglichen Folge der andern machte. Die Bewegnng unsers Körpers erfolgt auf den Befehl unsers Willens. Dessen sind wir uns jederzeit bewusst. Aber die Mittel, wodurch dieses geschieht, die Kraft, mittelst deren der Wille eine so ausserordentliche That vollbringt, sind dem unmittelbaren Bewusstsein so sehr entzogen, dass sie für immer sich der genauesten Nachforschung entziehn.

Denn giebt es erstens in der ganzen Natur ein geheimnissvolleres Prinzip, als die Verbindung von Seele und Leib? Eine geistige Substanz erlangt dadurch einen solchen

---

neue ursprüngliche einfache Vorstellung zuführen, wie dieser Philosoph selbst anerkennt. Der Begriff der Kraft kann daher auf diesem Wege nicht entstehen.

Einfluss über eine körperliche, dass der feinste Gedanke im Stande ist, den gröbsten Stoff zu bewegen. Könnten wir durch einen leisen Wunsch Berge versetzen oder die Gestirne in ihren Laufbahnen aufhalten, so wäre diese grosse Macht doch nicht ausserordentlicher und unbegreiflicher. Könnten wir durch Selbstbewusstsein eine Kraft in dem Willen bemerken, so wäre diese Kraft und ihre Verbindung mit der Wirkung bekannt; ebenso das geheime Band zwischen Leib und Seele und die Natur beider Substanzen, wodurch die eine in so vielen Fällen auf die andere einwirken kann.

Zweitens: Wir können nicht alle Theile des Körpers mit der gleichen Kraft bewegen, obgleich man, abgesehen von der Erfahrung, keinen Grund für einen so auffallenden Unterschied angeben kann. Weshalb hat der Wille Macht über die Zunge und die Finger, und nicht über das Herz und die Leber? Diese Frage würde uns nicht in Verlegenheit setzen, wenn das Bewusstsein im ersten Falle die Kraft darböte und in dem andern nicht. Wäre dies, so würde man auch ohne Erfahrung einsehn, weshalb die Macht des Willens über die Organe des Lebens in so feste Grenzen befasst ist. Man wäre dann mit der Kraft oder Macht, durch welche er wirkt, genau bekannt und würde wissen, weshalb sein Einfluss gerade nur so weit und nicht weiter reichte.

Ein Mensch, der plötzlich am Beine oder Arme gelähmt worden ist, oder der diese Glieder kürzlich verloren hat, versucht anfänglich oft, sie zu bewegen und in der gewohnten Weise zu gebrauchen. Hier ist er sich der Kraft, seine Glieder zu regen, ebenso bewusst, als Jemand in voller Gesundheit sich der Kraft, die in ihren natürlichen Zustand verbliebenen Glieder zu bewegen, bewusst ist. Aber das Bewusstsein täuscht niemals. Folglich sind wir weder in dem einen noch in dem andern Falle uns irgend einer Kraft bewusst. Nur aus der Erfahrung lernen wir den Einfluss unsers Willens kennen, und nur die Erfahrung lehrt uns, welches Ereigniss beständig einem andern folgt, aber ohne uns über die geheime Verknüpfung, die sie an einander bindet und untrennbar macht, zu belehren.

Drittens: Die Anatomie lehrt uns, dass der unmittelbare Gegenstand der Kraft bei freiwilliger Bewegung nicht das bewegte Glied selbst ist, sondern gewisse Muskeln und Nerven der Lebensgeister und vielleicht noch etwas Feineres und Unbekannteres, durch welches sich die Bewegung fort-

setzt, ehe sie das Glied selbst erreicht, dessen Bewegung der unmittelbare Gegenstand des Wollens ist. Giebt es einen stärkern Beweis, dass die Kraft, durch welche der ganze Vorgang zu Stande kommt, anstatt durch inneres Gefühl oder Bewusstsein geradezu und voll erkannt zu sein, vielmehr im höchsten Grade geheimnissvoll und unerkennbar ist? Die Seele will einen bestimmten Erfolg; unmittelbar entsteht aber ein anderer Erfolg, der uns unbekannt und gänzlich von dem gewollten verschieden ist; dieser Erfolg bewirkt einen andern, ebenso unbekannten, bis endlich nach einer langen Reihe der verlangte Erfolg hervortritt. Hätte man die ursprüngliche Kraft wahrgenommen, so hätte man sie gekannt; dann hätte man auch die Wirkung gekannt, weil alle Kraft sich auf die Wirkung bezieht. Umgekehrt, ist die Wirkung unbekannt, so kann auch die Kraft nicht bekannt und wahrgenommen sein. Wie kann man in Wahrheit sich einer Kraft über die Glieder bewusst sein, wenn man keine solche hat, sondern nur eine solche zur Erregung gewisser Lebensgeister, welche zwar zuletzt die Bewegung des Gliedes hervorbringen, aber dabei doch in einer für uns ganz unbegreiflichen Weise wirksam sind.

Aus alledem kann man nicht voreilig, sondern mit Gewissheit schliessen, dass unser Begriff der Macht nicht das Abbild einer Empfindung oder Selbstwahrnehmung der Macht ist, wenn wir eine Bewegung unternehmen, oder unsere Glieder nach ihrer Bestimmung und Einrichtung gebrauchen. Dass deren Bewegung den Befehlen des Willens folgt, ist ein Gegenstand der gemeinen Erfahrung, wie bei andern natürlichen Vorgängen; aber die Kraft oder Wirksamkeit, wodurch dies geschieht, ist ebenso wie bei andern natürlichen Vorgängen unbekannt und unbegreiflich.*)

*) Man könnte sagen, dass die Vorstellung der Kraft und Macht sich aus dem Widerstande bilde, dem man bei Körpern begegne, und der uns nöthige, unsere Kraft anzuwenden und alle unsere Macht aufzubieten. Diese Anstrengung *(nisus)*, deren wir hierbei uns bewusst werden, soll der ursprüngliche Eindruck sein, den diese Vorstellung abbildet. — Allein man spricht bei einer Menge Dingen von ihrer Kraft, wo man einen solchen Widerstand oder eine solche Kraftäusserung nicht voraussetzen kann; so bei dem höchsten Wesen, dem ja Nichts Widerstand leisten kann; so bei der Seele, in ihrer Herrschaft über Gedanken und Glieder; so beim gewöhnlichen Denken und Bewegen, wo die Wir-

Soll man nun behaupten, dass wir uns einer Kraft oder Wirksamkeit in der Seele bewusst sind, wenn wir auf Geheiss unsers Willens einen neuen Gedanken fassen, die Seele in dessen Betrachtung festhalten, ihn nach allen Seiten wenden und zuletzt, wenn wir glauben, ihn hinlänglich betrachtet zu haben, ihn wegen einer andern Vorstellung fortschicken? Ich glaube, dieselben Gründe ergeben, dass auch ein solches Geheiss des Willens uns keine wirkliche Vorstellung von der Kraft und Wirksamkeit gewährt.

Erstens muss man einräumen, dass wir, wenn wir die Macht kennen, dann gerade den Umstand in der Ursache kennen, welcher sie befähigt, die Wirkung hervorzubringen; denn Beides ist gleichbedeutend. Wir müssten also dann sowohl die Ursache und Wirkung, als auch ihr Verhältniss zu einander kennen. Wer will aber behaupten, mit der Natur der menschlichen Seele, oder mit der Natur einer Vorstellung, oder mit der Einrichtung der einen zur Begründung der andern bekannt zu sein? Hier ist eine wirkliche Schöpfung; eine Hervorbringung aus Nichts. Dies scheint auf den ersten Blick eine so grosse Macht einzuschliessen, dass sie über den Bereich jedes endlichen Wesens hinausgeht. Man muss wenigstens anerkennen, dass eine solche Kraft nicht gefühlt wird, nicht bekannt ist, ja für die Seele unbegreiflich ist. Wir empfinden nur den Erfolg, nämlich das Dasein einer Vorstellung in Folge des Geheisses des Willens; aber die Art, wie dieser Vorgang sich vollzieht, die Kraft, durch welche er hervorgebracht wird, geht über unser Begreifen.

Zweitens: die Macht des Willens über die Seele ist ebenso beschränkt, wie die über den Leib, und diese Schranke lernt man nicht durch die Vernunft oder durch eine Kenntniss der Natur von Ursache und Wirkung kennen, sondern

---

kung unmittelbar dem Willen folgt, ohne Aeusserung oder Hülfe einer Kraft; so beim leblosen Stoff, der solcher Empfindung unfähig ist. Sodann hat diese Empfindung des Anstrengens, um einen Widerstand zu überwinden, keine bekannte Verknüpfung mit irgend einem Ereignisse. Was folgt, lernt man nur aus Erfahrung, aber nicht *a priori*.

Indess ist es richtig, dass diese lebendige Anstrengung, die man empfindet, dem gewöhnlichen und ungenauen Begriff der Kraft ziemlich entspricht, obgleich sie für den scharfen und genauen Begriff derselben nicht zureicht.

nur durch Erfahrung und Beobachtung, wie bei allen anderen Naturereignissen und Vorgängen der äusseren Körper. Unsere Macht über unsere Gefühle und Leidenschaften ist viel früher als die über das Vorstellen, und selbst diese Macht ist in sehr enge Grenzen gefasst. Kann Jemand den letzten Grund für diese Schranken angeben oder zeigen, weshalb die Macht in einem Falle versagt und in dem andern nicht?

Drittens: Diese Macht über sich selbst ist zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden. Ein gesunder Mensch besitzt sie in stärkerem Maasse als ein durch Krankheit geschwächter. Wir sind am Morgen mehr Herr unseres Denkens, als am Abend; mehr in nüchternem Zustande, als nach einer reichlichen Mahlzeit. Kann man einen anderen Grund, als Erfahrung, für diesen Unterschied angeben? Wo bleibt also die Kraft, deren wir uns bewusst sein wollen? Sollte hier nicht ein geheimer Mechanismus oder Bau der Theile aus geistiger oder körperlicher Substanz, oder aus beiden bestehen, von dem die Wirkung abhängt; ein Bau, der uns unbekannt ist und deshalb die Kraft oder Wirksamkeit des Wollens so unbekannt und unbegreiflich bleiben lässt?

Das Wollen ist unzweifelhaft ein Vorgang in der Seele, den man genau kennt. Man schaue auf ihn und betrachte ihn von allen Seiten. Zeigt sich dabei irgend eine solche schöpferische Kraft, welche eine neue Vorstellung aus Nichts erhebt und mit einem: Es werde, die Allmacht des Schöpfers (mit Erlaubniss) nachahmt, welcher alle diese mannichfachen Erscheinungen der Natur in das Dasein rief? Wir sind durchaus ohne Wahrnehmung dieser Wirksamkeit des Willens; vielmehr gehört solche Erfahrung, wie wir sie besitzen, dazu, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass solche ausserordentliche Wirkungen aus einem einfachen Akt des Willens hervorgehen.

Die meisten Menschen finden es nicht schwer, die gewöhnlichen und bekannten Vorgänge der Natur zu erklären; z. B.: den Fall schwerer Körper, das Wachsen der Pflanzen, die Erzeugung der Thiere und die Ernährung des Körpers durch Lebensmittel. Man meint, in all diesen Fällen die wahre Kraft und Wirksamkeit der Ursache einzusehen, wodurch sie mit dem Erfolge verknüpft und in ihrer Wirksamkeit untrüglich ist. Man nimmt durch lange Gewohnheit eine solche Weise des Denkens an, dass man bei dem Eintritt der Ursache seinen gewöhnlichen Begleiter unmittelbar

und sicher erwartet und dass man sich kaum vorstellen kann, wie ein anderer Erfolg daraus hervorgehen könne.

Nur bei Wahrnehmung ausserordentlicher Ereignisse, wie Erdbeben, Pest, Wunder aller Art, findet man sich in Verlegenheit, wenn eine Ursache und die Art bezeichnet werden soll, wie die Wirkung daran geknüpft ist. Gewöhnlich nimmt man in solchen schwierigen Fällen seine Zuflucht zu einem unsichtbaren, geistigen Prinzip, als unmittelbarer Ursache eines solchen überraschenden Vorganges; man meint, dass ein solcher nicht von den gewöhnlichen Naturkräften abgeleitet werden könne. Aber weiter denkende Philosophen bemerken leicht, dass diese Wirksamkeit der Ursache in den bekanntesten Vorgängen ebenso unerkennbar ist als in den seltensten, und dass man durch Erfahrung nur die häufige Verbindung von Gegenständen kennen lernt, ohne doch die wahre Verknüpfung beider irgend erfassen zu können. Viele Philosophen halten sich deshalb aus Vernunftgründen verpflichtet, für alle Fälle dasselbe Prinzip aufzunehmen, was die grosse Masse nur bei wunderbaren und übernatürlichen zu Hülfe ruft. Sie nehmen an, dass die Vernunft und der Geist nicht allein die letzte und ursprüngliche Ursache aller Dinge sei, sondern auch die unmittelbare und einzige Ursache von jedem natürlichen Ereigniss. Sie behaupten, dass die Dinge, welche man gewöhnlich Ursachen nennt, in Wahrheit nur Gelegenheiten sind, und dass das wahre und unmittelbare Prinzip jeder Wirkung nicht eine Kraft oder Macht in der Natur, sondern ein Wollen des höchsten Wesens ist, welches bestimmt, dass solche besondere Gegenstände für immer mit einander verbunden sein sollen. Anstatt zu sagen, dass eine Billardkugel die andere durch eine von dem Urheber der Natur überkommene Kraft bewegt, ist es nach ihnen die Gottheit selbst, welche durch ein besonderes Wollen die zweite Kugel bewegt, indem sie zu dieser Handlung durch den Stoss der ersten Kugel bestimmt wird, und zwar in Folge der allgemeinen Gesetze, welchen sie sich selbst in ihrer Regierung der Welt unterworfen hat. Indess bemerken Philosophen, die in ihren Untersuchungen weiter gehen bald, dass so wenig, wie die Kraft bekannt ist, durch welche Körper auf einander wirken, es ebensowenig die Kraft ist, von welcher die Wirksamkeit der Seele auf den Körper und des Körpers auf die Seele abhängt. Man kann weder durch äussere noch innere Wahr-

nehmung das letzte Prinzip in dem einen Falle näher angeben als in dem andern. Die gleiche Unwissenheit treibt zu der gleichen Folgerung. Jene behaupten, dass die Gottheit die unmittelbare Ursache der Verbindung von Seele und Leib ist. Nicht die Sinnesorgane sollen durch ihre Erregung von äusseren Gegenständen die Empfindung in der Seele hervorbringen, sondern ein besonderes Wollen unseres allmächtigen Schöpfers, welcher in Folge einer solchen Erregung des Organs eine solche Empfindung erweckt. Ebenso ist es nicht die Willenskraft, welche die örtliche Bewegung der Glieder veranlasst, sondern Gott selbst, welchem es beliebt, unser an sich ohnmächtiges Wollen zu unterstützen und jene Bewegung zu gebieten, die man irrthümlich der eigenen Kraft und Wirksamkeit zuschreibt. Auch begnügen sich die Philosophen nicht mit dieser Annahme; sie dehnen zum Theil diesen Einfluss auf die inneren Vornahmen der Seele aus. Unsere geistigen Anschauungen oder Begriffe sollen nur eine Offenbarung sein, welche der Schöpfer uns macht. Wenn wir freiwillig unsere Gedanken auf einen Gegenstand richten und sein Bild in das Wissen aufnehmen, so soll nicht der Wille diesen Begriff erzeugen, sondern der Schöpfer der Welt, welcher ihn der Seele enthüllt und vergegenwärtigt.

So ist nach diesen Philosophen jedes Ding von Gott erfüllt. Sie begnügen sich nicht mit dem Ausspruch, dass Alles nur durch seinen Willen, und die Kraft nur durch seine Zulassung besteht; sie nehmen auch der Natur und allen erschaffenen Wesen jede Macht, um ihre Abhängigkeit von Gott noch ersichtlicher und unmittelbarer zu machen. Sie bedenken nicht, dass sie durch diese Lehre die Grösse jener Eigenschaften, die sie so hoch erheben wollen, vielmehr verkleinern statt vergrössern. Denn es zeigt offenbar mehr Kraft in der Gottheit an, wenn sie einen gewissen Grad von Kraft den niederen Wesen überweist, als wenn sie Alles durch ihren unmittelbaren Willen vollbringt. Es zeigt mehr Weisheit, wenn der Bau der Welt mit so vollkommener Voraussicht eingerichtet ist; dass sie von selbst und durch ihre eigene Thätigkeit den Zwecken der Vorsehung dient, als wenn der Schöpfer jeden Augenblick genöthigt ist, ihre Theile zurecht zu stellen und durch seinen Athem alle Räder dieser ungeheuern Maschine zu beseelen. Verlangt man indess eine mehr philosophische Widerlegung

dieser Lehre, so werden vielleicht die zwei folgenden Erwägungen genügen.

Erstlich scheint es mir, dass diese Lehre von der allgemeinen Wirksamkeit und Beihülfe des höchsten Wesens zu plump ist, um Jemand zu überzeugen, welcher die Schwäche der menschlichen Vernunft und die engen Grenzen, in die sie bei ihrer Thätigkeit eingeschlossen ist, genügend erkannt hat. Wenn auch die zu dieser Lehre führende Schlusskette noch so logisch wäre, so kann man doch meinen, wenn nicht geradezu behaupten, dass sie uns weit über das Gebiet unserer Fähigkeiten hinausführt, insofern sie zu so ausserordentlichen und vom gewöhnlichen Leben und Erfahrungen so weit abliegenden Schlüssen leitet. Wir sind schon in das Feenland noch vor den letzten Schritten dieser Lehre eingetreten, und da kann unseren gewöhnlichen Beweis-Methoden nicht mehr vertraut werden; unsere gewöhnlichen Analogien und Wahrscheinlichkeiten haben da keine Geltung. Die Leine des Senkblei's ist zu kurz, um den Boden eines so unendlichen Abgrundes zu erreichen. Wenn man sich auch schmeichelt, dass eine gewisse Wahrscheinlichkeit und Erfahrung den Führer bei jedem Schritt, den man thut, abgiebt, so hat doch diese vermeintliche Erfahrung sicherlich bei Gegenständen keine Geltung, welche überhaupt ausserhalb des Kreises der Erfahrung liegen. Wir werden später hierauf zurückkommen. (In Abschnitt XII.)

Zweitens kann ich die Beweise, auf welche diese Lehre sich stützt, nicht als überzeugend anerkennen. Wir kennen allerdings nicht die Art, in welcher Körper auf einander wirken; ihre Kraft und Wirksamkeit ist uns ganz unverständlich; aber ist uns die Art und Kraft nicht ebenso unbekannt, wodurch ein Geist, und selbst der höchste Geist, auf sich oder einen Körper wirkt? Ich frage, woher nehmen wir die Vorstellung davon? In uns haben wir keine Empfindung oder Bewusstsein von dieser Kraft. Wir wissen von dem höchsten Wesen nur, was wir durch die Rücksicht auf die eigenen Vermögen von diesen ableiten. Wäre daher unsere Unwissenheit ein genügender Grund, um Alles zurückzuweisen, so würde man eher auf das Prinzip kommen, alle Wirksamkeit ebenso bei dem höchsten Wesen, wie bei dem gröbsten Stoff zu leugnen; denn wir verstehen die Wirksamkeit des Einen so wenig, wie die des Andern. Ist es schwerer, sich vorzustellen, dass die Bewegung vom Stosse

entspringt, als dass sie vom Wollen entspringt? Alles, was wir wissen, ist nur unsere gänzliche Unwissenheit in beiden Fällen. (D.) [10])

Abschnitt II.

Es wird Zeit, mit dieser Untersuchung, die schon zu lang geworden, zu Ende zu kommen. Wir haben vergeblich nach dem Begriff einer Kraft oder nothwendigen Verbindung in all den Quellen gesucht, aus denen sie möglicherweise abfliessen könnte. Es erhellt, dass wir bei den einzelnen körperlichen Vorgängen, auch selbst bei der grössten Genauigkeit, nur die Folge des Einen auf das Andere wahrnehmen; aber keine Kraft oder Macht erfassen, durch welche

---

Anm. D. Es bedarf endlich einer Untersuchung der Vis inertiae (Trägheitskraft), die dem Stoffe beigelegt, und von der in der neuen Philosophie so viel gesprochen wird. Man lernt aus Erfahrung, dass ein Körper in Ruhe oder in Bewegung seinen Zustand beibehält, bis er durch eine neue Ursache eine Aenderung erleidet, und dass ein gestossener Körper dem stossenden Körper so viel Kraft entzieht, als er selbst empfängt. Dies sind Thatsachen. Nennt man dies eine Vis inertiae, so bezeichnet man damit nur die Thatsachen, ohne einen Begriff von dieser trägen Kraft zu bieten. Man spricht ebenso von der Schwere und meint damit gewisse Vorgänge, ohne die thätige Kraft zu kennen. Es war nicht die Meinung Isaac Newton's, den mittelbaren Ursachen alle Kraft und Wirksamkeit abzusprechen, obgleich mehrere von seinen Schülern eine solche Lehre auf sein Ansehen zu stützen versuchten. Dieser grosse Philosoph nahm im Gegentheil ein ätherisches wirksames Fluidum zu Hülfe, um seine allgemeine Anziehung zu erläutern; obgleich er in seiner Vorsicht und Bescheidenheit anerkannte, dass dies eine blosse Hypothese sei, bei der man, ohne weitere Versuche, sich nicht beruhigen dürfe. Ueber die Ansichten waltet manchmal ein wunderbares Schicksal. Descartes bot die Lehre von der allgemeinen und ausschliesslichen Wirksamkeit Gottes, ohne darauf bestehen zu wollen. Malebranche und andere Cartesianer nahmen sie zur Grundlage ihrer ganzen Philosophie. Sie gewann indess in England keine Gültigkeit. Locke, Clarke und Cudworth beachten sie nicht, sondern nehmen sämmtlich an, dass der Stoff eine wirkliche, obgleich untergeordnete und abgeleitete Kraft hat. Wodurch ist also diese vis inertiae zu solcher Bedeutung bei unseren modernen Metaphysikern gelangt?

die Ursache wirkt, und kein Band zwischen ihr und der angenommenen Wirkung. Dieselbe Schwierigkeit zeigt sich bei Betrachtung der Wirksamkeit der Seele auf den Körper; wir sehen dem Wollen der ersten die Bewegung des letzteren folgen, aber können das Band, welches Bewegung und Wollen verknüpft, oder die Wirksamkeit, wodurch die Seele diese Bewegung hervorbringt, nicht wahrnehmen oder erfassen. Die Gewalt des Willens über seine eigenen Vermögen oder Gedanken ist nicht um ein Haar begreiflicher; kurz, in der ganzen Natur zeigt sich nicht ein einziger Fall von Verknüpfung, den man erfassen könnte. Alle Ereignisse erscheinen völlig lose und getrennt; Eines folgt dem Andern, aber niemals können wir ein Band zwischen ihnen wahrnehmen. Sie scheinen verbunden, aber nie verknüpft. Da man keinen Begriff von einer Sache haben kann, welche weder äusserlich noch innerlich wahrgenommen wird, so scheint nothwendig zu folgen, dass wir überhaupt keinen Begriff von Verknüpfung oder Kraft haben, und dass diese Worte, sowol im philosophischen Untersuchen wie im gewöhnlichen Leben ohne Sinn sind.

Indess bleibt noch ein Weg, um dieser Folgerung zu entgehen, und eine Quelle, die wir noch nicht untersucht haben. Es ist ohne Erfahrung trotz allen Scharfsinns unmöglich, von einem natürlichen Gegenstande oder Ereignisse seine Folge zu entdecken oder nur zu errathen; man kann mit dem Wissen nicht über den Gegenstand hinauskommen, der dem Gedächtniss oder den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ist. Selbst nach einem Falle oder Versuche, wo die besondere Folge bemerkt worden, hat man noch kein Recht, eine allgemeine Regel daraus zu bilden oder das vorauszusagen, was in gleichen Fällen eintreten werde. Es gilt mit Recht als eine unverzeihliche Dreistigkeit, von einem einzelnen, wenn auch noch so genauen und gewissen Versuche auf den Lauf der Natur zu schliessen. Ist aber eine besondere Art von Ereignissen immer und in allen Fällen mit einander verbunden gewesen, so ist man nicht länger bedenklich, beim Eintritt des Einen das Andere vorauszusagen und diese Denkweise zu benutzen, welche uns allein über Thatsachen und Dasein Gewissheit geben kann. Man nennt dann das Eine die Ursache und das Andere die Wirkung; man nimmt eine Verknüpfung zwischen ihnen an und eine gewisse Kraft in dem Einen, durch welche das

Andere unfehlbar hervorgebracht wird, und welche mit der grössten Gewissheit und strengsten Nothwendigkeit wirkt.

Der Begriff einer nothwendigen Verknüpfung gewisser Vorgänge entspringt daher aus einer Anzahl ähnlicher Fälle, welche diese beständige Verbindung darlegen; der einzelne Fall kann diesen Begriff nie zuführen, wenn man ihn auch von jeder Seite beleuchtet und prüft. Eine Anzahl von Fällen hat aber nichts Unterscheidendes von dem einzelnen Fall, welcher als völlig gleich vorausgesetzt worden ist; ausgenommen, dass in Folge der Wiederholung solcher gleichen Fälle die Seele durch Gewohnheit veranlasst wird, beim Auftreten des einen seinen gewöhnlichen Begleiter zu erwarten und zu glauben, dass er ins Dasein treten werde. Diese Verknüpfung, welche wir in der Seele fühlen, dieser gewohnte Uebergang des Vorstellens von einem Gegenstande zu seinem gewöhnlichen Begleiter ist also eine Empfindung oder ein Eindruck, und daraus wird der Begriff der Kraft oder nothwendigen Verknüpfung gebildet. Weiter enthält der Fall nichts. Man betrachte die Frage von allen Seiten, man wird keinen andern Ursprung dieses Begriffes entdecken. Dies ist der einzige Unterschied zwischen einem einzelnen Falle, aus welchem man nie den Begriff einer Verknüpfung gewinnen kann, und einer Anzahl gleicher Fälle, welche ihn zuführt. Wenn Jemand das erste Mal die Mittheilung der Bewegung durch Stoss wahrnimmt, z. B. zweier Billardkugeln, so kann er nicht sagen, dass das Eine mit dem Andern verknüpft sei, sondern nur dass sie verbunden waren. Erst wenn er mehrere Fälle wahrgenommen hat, sagt er, dass sie verknüpft sind. Was hat sich nun ereignet, um diesen neuen Begriff der Verknüpfung zu erwecken? Nichts, als dass er nunmehr fühlt, wie diese Ereignisse in seinem Vorstellen verknüpft sind, so dass er bei dem Eintritt des Einen die Existenz des Andern gleich voraussehen kann. Wenn man daher von der Verknüpfung zweier Gegenstände spricht, so meint man nur, dass sie im Vorstellen eine Verbindung gewonnen haben und damit die Folgerung des Einen auf das Andere wachrufen. Ein solcher Schluss scheint allerdings etwas sonderbar, aber er besitzt doch genügende Beweiskraft; und diese wird auch nicht durch allgemeines Misstrauen in den Verstand oder skeptische Zweifel gegen eine neue und ungewohnte Folgerung geschwächt. Solche Folgerungen sind dem Skepticismus die

willkommensten; sie decken die Schwäche und engen Grenzen der menschlichen Vernunft und Vermögen auf.

Und welcher stärkere Beweis als dieser könnte für die merkwürdige Schwäche und Unwissenheit des Verstandes beigebracht werden? Wenn irgend eine Beziehung zwischen Dingen vollkommen zu kennen für uns von Bedeutung ist, so ist es die von Ursache und Wirkung. Darauf stützen sich alle unsere Schlüsse über Thatsächliches und Dasein. Dadurch allein erreichen wir Gewissheit über Dinge, welche von dem gegenwärtigen Zeugniss des Gedächtnisses und der Sinne weit abliegen. Der einzige unmittelbare Nutzen aller Wissenschaften besteht darin, dass sie uns lehren, wie man kommende Ereignisse durch ihre Ursache beherrschen und leiten kann. Unser Vorstellen und Nachdenken ist fortwährend mit dieser Beziehung beschäftigt. Und doch sind die Begriffe, die man von ihr bildet, so unvollkommen, dass man keine richtige Definition der Ursache geben kann, wenn man nicht ein ihr Aeusserliches und Fremdes mit hineinzieht. Aehnliche Gegenstände sind immer mit ähnlichen verknüpft. Dies sagt uns die Erfahrung. Dem entsprechend kann man die Ursache definiren, als einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, und wo alle dem ersten ähnlichen Gegenstände, solche, die dem zweiten ähnlich sind, zur Folge haben. Oder mit anderen Worten: wo, wenn das erste Ding nicht gewesen wäre, das zweite niemals hätte entstehen können. Der Eintritt einer Ursache führt die Seele durch einen gewohnten Uebergang immer zur Vorstellung der Wirkung. Dies lehrt die Erfahrung ebenfalls. Man kann danach noch eine andere Definition der Ursache geben, als eines Gegenstandes, dem ein anderer folgt, und dessen Eintritt immer die Gedanken auf diesen anderen führt. Obgleich beide Definitionen von Umständen, die der Ursache fremd sind, entlehnt sind, kann man doch diesem Uebelstand nicht abhelfen, noch eine bessere Definition geben, welche den Umstand in der Ursache bezeichnet, der sie mit ihrer Wirkung verknüpft. Man hat keine Vorstellung von dieser Verknüpfung, ja nicht einmal einen bestimmten Begriff von dem, was man damit fordert. So gilt z. B. das Zittern der Saite als die Ursache des Tones. Aber was versteht man unter diesem Satz? Man meint entweder: dass der Ton der Schwingung nachfolgt, und dass allen ähnlichen

Schwingungen ähnliche Töne gefolgt sind; oder: dass diese Schwingung von dem Ton gefolgt ist, und dass bei dem Eintritt jener die Seele den Sinnen vorgreift und unmittelbar die Vorstellung des ihr folgenden bildet. Man kann die Beziehung einer Ursache und Wirkung in ein oder der anderen Weise auffassen; aber darüber hinaus hat man keinen Begriff von ihr. (E.)

Um daher das in diesem Abschnitt Gesagte zusammen-

Anm. E. Nach diesen Erläuterungen und Definitionen ist der Begriff der Kraft also nur eine Beziehung, wie der der Ursache; Beide beziehen sich auf eine Wirkung oder ein Ereigniss, was mit jener verbunden ist. Betrachtet man jene unbekannte Bestimmung an einem Gegenstande, wodurch das Maass oder die Grösse seiner Wirkung bestimmt und festgestellt wird, so nennt man es Macht; demgemäss ist die Wirkung, wie alle Philosophen anerkennen, das Maass der Macht. Hätte man eine Vorstellung von der Macht an sich, weshalb mässe man sie nicht unmittelbar? Der Streit, ob die Kraft eines bewegten Körpers gleich ist seiner Schnelligkeit oder gleich dem Quadrat seiner Schnelligkeit, brauchte dann nicht durch Vergleichung seiner Wirkungen in gleichen oder ungleichen Zeiten entschieden zu werden, sondern könnte es durch unmittelbare Messung und Vergleichung.

Den Worten: Kraft, Macht, Wirksamkeit begegnet man zwar überall in der Unterhaltung und Philosophie; aber das beweist nicht, dass wir in dem einzelnen Fall mit dem verknüpfenden Prinzip zwischen Ursache und Wirkung bekannt wären und schliesslich die Hervorbringung des einen Dinges durch das andere erklären könnten. Diese Worte haben trotz ihres häufigen Gebrauchs eine sehr schwankende Bedeutung, und ihre Begriffe sind unbestimmt und verworren. Kein lebendes Wesen kann einen Körper in Bewegung setzen ohne das Gefühl des Nisus oder der Anstrengung, und jedes fühlt den Schlag oder Stoss eines in Bewegung befindlichen Körpers. Die Empfindungen, die nur dem Leben angehören, und aus denen man a priori nichts folgern kann, überträgt man bereitwillig auf leblose Dinge und nimmt ein gleiches Gefühl bei ihnen an, wenn sie Bewegung empfangen oder übertragen. Was die Wirksamkeit anlangt, welche keine Vorstellung einer mitgetheilten Bewegung enthält, so halten wir uns nur an die beständig wahrgenommene Verbindung der Vorgänge; wir fühlen da eine gewohnte Verknüpfung der Vorstellungen und übertragen diese Gefühle auf die Gegenstände; denn nichts ist gebräuchlicher, als den äusseren Körpern die innerlichen Empfindungen beizulegen, welche sie veranlassen.

zufassen, so ist jede Vorstellung von einem vorgehenden Eindruck oder Empfindung abgenommen; wo man keinen Eindruck finden kann, da ist sicherlich auch keine Vorstellung da. In allen Fällen, wo Körper oder Seelen wirksam sind, erweckt nichts den Eindruck einer Kraft oder nothwendigen Verbindung und kann deshalb auch die Vorstellung einer solchen nicht zuführen. Wenn aber mehrere gleiche Fälle eintreten, und derselbe Gegenstand immer von demselben Erfolge begleitet ist, so beginnt man den Begriff von Ursache und Wirkung zu bilden. Man fühlt dann einen neuen Eindruck oder Empfindung, und so eine gewohnte Verbindung im Denken und Vorstellen zwischen einem Gegenstand und seinem gewöhnlichen Begleiter. Und diese Empfindung ist das Urbild zu dem Begriff, den wir fühlen. Dieser Begriff geht nur aus einer Anzahl gleicher Fälle und nicht aus einem einzelnen Falle hervor; also muss er aus dem entspringen, was die Anzahl von dem einzelnen Fall unterscheidet. Diese gewohnte Verknüpfung und dieser Uebergang innerhalb des Vorstellens ist das Einzige, worin beide sich unterscheiden; in allem Anderen sind sie gleich. Der erste Fall, wo man die Mittheilung der Bewegung durch den Stoss von zwei Billardkugeln wahrnimmt (um zu diesem deutlichen Beispiel zurückzukehren), ist genau jedem später vorkommenden Falle gleich; ausgenommen, dass man bei dem ersten Male von dem einen Ereigniss nicht auf das andere schliessen konnte, was wir jetzt nach einer langen Reihe gleicher Erscheinungen im Stande sind. Ich weiss nicht, ob der Leser diese Darstellung leicht fassen wird; wollte ich noch mehr Worte verwenden oder den Gegenstand in mannichfacheres Licht stellen, so fürchte ich, ihn nur dunkler und verworrener zu machen. In allen tieferen Untersuchungen giebt es einen Gesichtspunkt, der, wenn er glücklich getroffen wird, den Gegenstand besser erläutert als alle Beredsamkeit und aller Wortreichthum der Welt. Diesen Gesichtspunkt habe ich zu gewinnen versucht; den Schmuck der Beredsamkeit überlasse ich Denen, die dazu geschickter sind. [11])

Abtheilung VIII.

Ueber Freiheit und Nothwendigkeit.

Abschnitt I.

Man sollte billig erwarten, dass in Fragen, welche seit dem Bestehen der Wissenschaften und Philosophie mit Eifer erwogen und verhandelt worden sind, wenigstens über den Sinn der Worte unter den Streitenden Uebereinstimmung herrschen, und dass die Anstrengungen von zweitausend Jahren wenigstens ermöglicht hätten, von den Worten zu dem wirklichen und wahren Streitgegenstand überzugehen. Es scheint ja so leicht, genaue Definitionen der in der Untersuchung gebrauchten Ausdrücke zu geben und diese Definitionen und nicht den leeren Schall der Worte zum Gegenstand der Untersuchung und Prüfung zu machen. Tritt man indess der Sache näher, so ergiebt sich das Entgegengesetzte. Ist eine Streitfrage schon lange verhandelt und noch heute unentschieden, so kann man sicher abnehmen, dass irgend eine Zweideutigkeit im Ausdrucke besteht, und dass die Kämpfer den in ihrem Streite gebrauchten Worten einen verschiedenen Sinn unterlegen; denn die Seelenkräfte gelten von Natur bei Allen als gleich, sonst wäre alles Begründen und Streiten vergeblich. Wenn die Menschen daher denselben Sinn mit den Worten verbänden, so könnten sie unmöglich so lange verschiedener Meinung über ein und dasselbe sein; besonders, wenn sie sich ihre Ansichten mittheilen, und jeder Theil nach allen Richtungen Beweisgründe aufsucht, um den Sieg über den Gegner zu gewinnen. Wenn man allerdings Fragen verhandelt, die ganz ausserhalb des Bereiches menschlicher Fähigkeit liegen, z. B. über den Ursprung der Welt oder über die Einrichtung des Geisterreichs, so mag man lange den fruchtlosen Streit erschallen lassen und nie zu einem bestimmten Schlusssatz gelangen. Betrifft aber die Frage irgend einen Gegenstand des gewöhnlichen Lebens und der Erfahrung, so können sicherlich nur zweideutige Ausdrücke den Streit so lange unentschieden

hinhalten; nur diese können die Gegner in einer gewissen Entfernung von einander halten und sie nicht zum Ringen kommen lassen.

Dies ist der Fall in dem langen Streit über Freiheit und Nothwendigkeit gewesen. Es ist dies um so auffallender, als, wenn ich nicht sehr irre, sich ergeben wird, dass in dieser Frage Jedermann, der Gelehrte wie der Ungelehrte, derselben Ansicht gewesen ist, und einige wenige verständliche Definitionen dem ganzen Streite ein Ende gemacht haben würden. Der Streit ist so vielfach von aller Welt geführt und hat die Philosophen in ein solches Wirrsal dunkler Sophisterei verwickelt, dass man sich nicht wundern darf, wenn verständige Leser sich wegwenden und von einer Erörterung dieser Frage nichts mehr hören mögen, die weder Unterhaltung noch Belehrung verspricht. Indess wird die hier folgende Darstellung vielleicht die Aufmerksamkeit erregen, da sie neu ist, die Entscheidung des Streites verheisst und das Behagen des Lesers nicht durch verwickelte und dunkle Ausführungen stören wird.

Ich hoffe also klar zu machen, dass alle Menschen in der Lehre von der Freiheit und Nothwendigkeit eines Sinnes gewesen sind, sobald man diesen Worten einen vernünftigen Sinn unterlegt, und dass der ganze Streit sich bisher nur um Worte gedreht hat. Ich werde mit Prüfung der Lehre von der Nothwendigkeit beginnen.

Man erkennt allgemein an, dass der Stoff in all seinen Gestaltungen durch eine nothwendige Kraft geleitet wird, und dass jede natürliche Wirkung so genau durch die Wirksamkeit ihrer Ursache bestimmt wird, dass keine andere Wirkung unter diesen Umständen daraus hervorgehen kann. Das Maass und die Richtung jeder Bewegung ist durch die Naturgesetze mit solcher Schärfe vorgeschrieben, das eher ein lebendes Wesen aus dem Stoss zweier Körper hervorgehen kann, als eine Bewegung von anderer Stärke und Richtung als die wirklich hervorgebrachte. Will man daher einen richtigen und genauen Begriff von der Nothwendigkeit sich bilden, so muss man sehen, woher der Begriff kommt, wenn man ihn auf körperliche Vorgänge anwendet.

Wenn alle Naturvorgänge in der Weise Statt hätten, dass keine zwei einander irgend ähnlich wären, sondern jeder ein eigenthümlicher für sich, ohne Aehnlichkeit mit irgend einem früheren, so würde man dann offenbar den Begriff der Noth-

wendigkeit oder der Verknüpfung dieser Gegenstände nie gebildet haben. Man könnte dann wohl sagen, dass eine Sache der andern gefolgt sei, aber nicht, dass die eine die andere hervorgebracht habe. Die Beziehung von Ursache und Wirkung wäre dann dem Menschen ganz unbekannt. Schlüsse und Begründungen in Bezug auf Naturvorgänge hätten dann sogleich ein Ende, und das Gedächtniss und die Sinne würden die einzigen Kanäle sein, durch welche das Wissen um ein wirkliches Dasein möglicherweise in die Seele eintreten könnte.

Unser Begriff einer Nothwendigkeit und Verursachung entspringt also lediglich aus der wahrgenommenen Gleichförmigkeit in der Natur, in welcher gleiche Dinge immer mit einander verknüpft sind und die Seele durch Gewohnheit bestimmt wird, von dem einen auf das andere zu schliessen. Diese beiden Umstände bilden das Wesen von jener Nothwendigkeit, welche wir dem Stoffe beilegen. Ohne die beständige Verbindung gleicher Dinge und der richtigen Folgerung des einen aus dem andern hätte man keinen Begriff von Nothwendigkeit und Verknüpfung.

Sollte sich zeigen, dass Jedermann immer ohne Zaudern und Zweifeln anerkannt hat, dass diese beiden Umstände bei den freiwilligen Handlungen der Menschen und bei den Vorgängen in der Seele bestehen, so folgt, dass Jedermanu in der Lehre der Nothwendigkeit gleichen Sinnes gewesen ist, und dass uan sich bisher nur gestritten hat, weil man sich nicht verstanden hat.

Was den ersten Umstand, die feste und regelmässige Verbindung gleicher Ereignisse anlangt, so werden die hier folgenden Betrachtungen genügenden Aufschluss gewähren. Man gesteht allgemein zu, dass eine grosse Regelmässigkeit im menschlichen Handeln bei allen Völkern und zu allen Zeiten besteht, und dass die menschliche Natur in ihren Gesetzen und Vorgängen sich gleich bleibt. Die gleichen Beweggründe führen zu denselben Handlungen; die nämlichen Wirkungen folgen den nämlichen Ursachen. Die Ehrsucht, der Geiz, die Selbstliebe, die Eitelkeit, die Feindschaft, der Edelmuth, der öffentliche Geist; all diese Leidenschaften haben in verschiedenen Mischungen und Austheilungen unter den Menschen von Beginn der Welt und noch heute die Quelle aller Handlungen und Unternehmen unter den Menschen gebildet. Will man die Gedanken, Neigungen und

den Lebenslauf der Griechen und Römer kennen, so muss man sorgfältig das Temperament der Franzosen und Engländer studiren. Man wird wenig fehlgreifen, wenn man die meisten dieser Beobachtungen auf Jene überträgt. Die Menschen sind in allen Zeiten und Orten so sehr dieselben, dass die Geschichte uns hierin nichts Neues oder Fremdes bietet. Ihr Hauptnutzen liegt in der Aufdeckung der festen und allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur, indem sie die Menschen in den verschiedensten Verhältnissen und Lagen darstellt und so den Forscher mit Material versorgt, woraus man die Regeln ziehen und die Kenntniss der regelmässigen Springfedern menschlichen Handelns und Benehmens gewinnen kann. Die Berichte über Kriege, Intriguen, Vertheidigungen und Revolutionen sind ebenso viel Sammlungen von Versuchen, aus welchen der Staatsmann oder Moralphilosoph die Grundsätze seiner Wissenschaft ableitet; gerade wie die Naturforscher und Naturphilosophen durch die Versuche mit der Natur der Pflanzen, Mineralien und anderer Gegenstände bekannt werden. Die Erde, das Wasser und die anderen Elemente, welche Aristoteles und Hippokrates untersucht haben, sind den heutiges Tags untersuchten nicht ähnlicher, als die von Polybius und Tacitus geschilderten Menschen denen, welche jetzt die Welt regieren.

Wenn ein Reisender aus einem fernen Lande zurückkehrte und uns von Menschen erzählte, die ganz verschieden von allen uns bekannten wären; die von Ehrsucht, Geiz und Rachsucht ganz frei wären; denen nur Freundschaft, Edelmuth, Opferwilligkeit für das Allgemeine als Genuss gelte, so würde man sogleich an diesen Umständen die Unwahrheit erkennen und ihn für einen Lügner erklären, und zwar so gewiss, als wenn er seine Erzählung mit Geschichten von Centauren und Drachen, Wundern und Ungeheuerlichkeiten aufgeputzt hätte. Will man irgend eine Verfälschung der Geschichte herausbringen, so kann man kein überzeugenderes Mittel benutzen, als nachzuweisen, dass die der Person zugeschriebenen Handlungen geradezu gegen den Lauf der Natur sind, und dass unter solchen Umständen kein menschlicher Beweggrund zu einem solchen Benehmen geführt haben könne. Die Wahrhaftigkeit von Quintus Curtius ist ebenso verdächtig, wo er den übernatürlichen Muth Alexander's beschreibt und ihn allein auf grosse Massen losstürzen lässt, als wo er die übernatürliche Kraft und Behendigkeit beschreibt,

mit der er seinen Gegnern zu widerstehen vermochte. So leicht und allgemein erkennt man an, dass in den Beweggründen und Handlungen des Menschen dieselbe Gleichförmigkeit wie in den Bewegungen der Körper besteht.

Darauf beruht der Nutzen der Erfahrungen, die man durch ein langes Leben und mannichfache Thätigkeit und Gesellschaft sammelt; sie lehrt uns die Gesetze der menschlichen Natur und regelt unser künftiges Benehmen und unsere Pläne. Mit diesem Führer lernen wir die Neigungen und Beweggründe der Menschen aus ihren Handlungen Reden und Geberden erkennen; vermittelst der Kenntniss ihrer Beweggründe und Neigungen unternehmen wir die Erklärung ihrer Handlungen. Die Regeln, welche man aus langer Erfahrung sich bildet, geben den Schlüssel zur menschlichen Natur, und mit ihnen kann man ihre Verwickelungen entwickeln. Vorwände und Schein täuschen dann nicht mehr. Oeffentliche Erklärungen gelten dann für Beschönigung des Sachverhalts. Und obgleich man der Tugend und Ehre ihren Werth und ihre Geltung zugesteht, sucht man doch diese so oft vorgeführte vollkommene Selbstlosigkeit nicht in der Menge und in den Parteien, nur selten in ihren Führern und kaum hie und da in einzelnen Männern von Rang und Bedeutung. Bestände nicht diese Gleichförmigkeit im menschlichen Handeln, und wäre jeder hier angestellte Versuch regellos und ungleich, so könnte man keine allgemeine Regeln über Menschen aufstellen, und selbst die noch so sehr durchdachte Erfahrung hätte keinen Nutzen. Weshalb ist der alte Bauer geschickter in seinem Geschäft als der junge Anfänger? nur weil eine gewisse Regelmässigkeit zwischen den Wirkungen der Sonne, dem Regen, der Erde und dem Wachsthum der Pflanzen besteht, und weil die Erfahrung dem alten Praktiker die Regeln gelehrt hat, wodurch dieser Einfluss bestimmt und geleitet werden kann.

Man darf indess nicht meinen, dass diese Regelmässigkeit menschlichen Handelns so weit gehe, dass Alle unter denselben Umständen genau in gleicher Weise handeln, ohne Rücksicht auf den Unterschied des Charakters, der Vorurtheile und Meinungen. Eine solche bis in das Kleinste reichende Regelmässigkeit zeigt sich in keinem Theile der Natur. Man kann aber aus der Mannichfaltigkeit des Benehmens Mehrerer eine grössere Anzahl von Regeln bilden,

welche immer noch einen Grad von Gleichförmigkeit und Regelmässigkeit beweisen.

Sind nicht die Sitten der Menschen in verschiedenen Zeiten und Ländern verschieden? Daraus erhellt die grosse Macht der Gewohnheit und Erziehung; sie bearbeiten die Seele von der Kindheit ab und bilden sie zum festen Charakter. Ist das Benehmen und die Aufführung der Männer nicht sehr von der der Frauen verschieden? Dies zeigt den Unterschied der Charaktere, welche die Natur den beiden Geschlechtern ertheilt hat, und die sie beharrlich und gleichmässig beibehält. Sind nicht die Handlungen desselben Menschen sehr verschieden nach den verschiedenen Perioden seines Lebens, nach Kindheit und Alter? Daraus können viele Regeln über den allmählichen Wechsel unserer Empfindungen und Neigungen abgeleitet werden, und über den Unterschied der Grundsätze, welche in den verschiedenen Lebensaltern des Menschen die Oberhand haben. Selbst der individuelle Charakter zeigt Regelmässigkeit in seiner Wirksamkeit, sonst könnte man aus der Kenntniss der Personen und der Beobachtung ihres Benehmens nicht auf ihre Absichten schliessen und das eigene Benehmen danach einrichten.

Ich gebe zu, dass man Handlungen aufzeigen kann, welche keine regelmässige Verbindung mit einem bekannten Beweggrunde haben und eine Ausnahme zu allen Regeln des Benehmens bilden, welche für die Leitung des Menschen aufgestellt worden sind. Wenn man aber die Urtheile über solche unregelmässige und ausnahmsweise Handlungen kennen lernen will, so muss man auf die Ansichten zurückgehen, die über unregelmässige Erfolge sich bilden, welche im Laufe der Natur und bei den Vorgängen der äusseren Gegenstände sich zeigen. Alle Ursachen sind nicht mit gleicher Regelmässigkeit mit ihren Wirkungen verknüpft. Ein Handwerker, der nur einen rohen Stoff verarbeitet, kann in seiner Absicht ebenso irregeführt werden als ein Staatsmann, der die Wirksamkeit geistiger und empfindender Kräfte leitet.

Die Menge, welche die Dinge nach ihrer ersten Erscheinung beurtheilt, schreibt die Unsicherheit des Erfolges der Ungewissheit in den Ursachen zu; deshalb sollen sie in ihrem Einfluss manchmal fehlgreifen, wenn auch kein Hinderniss ihrer Thätigkeit entgegentritt. Aber Philosophen bemerken, dass beinah in allen Gebieten der Natur eine grosse Mannichfaltigkeit von wirkenden Kräften und Prinzipien be-

steht, welche wegen ihrer Kleinheit oder Entfernung nicht bemerkt werden, und erkennen es wenigstens als möglich an, dass der Unterschied der Erfolge nicht von einer Zufälligkeit in der Ursache, sondern von den geheimen Wirkungen der Gegenursachen herrührt. Fortgesetzte Beobachtung verwandelt diese Möglichkeit in Gewissheit; man bemerkt bei genauer Untersuchung immer, dass der Unterschied der Erfolge einen Unterschied in den Ursachen verräth und aus deren wechselseitiger Hemmung entspringt. Ein Bauer kann, wenn die Uhr stehen bleibt, keinen Grund dafür angeben, als dass sie meist nicht richtig gegangen sei; aber der Sachverständige weiss, dass dieselbe Kraft der Feder oder des Pendels immer dieselbe Kraft auf die Räder übt, und dass diese gewohnte Wirkung hier vielleicht nur wegen eines Sandkornes ausbleibt, welches die Bewegung aufhält. Aus der Beobachtung verschiedener gleichlaufender Fälle entnehmen die Philosophen den Grundsatz, dass die Verknüpfung zwischen allen Ursachen und Wirkungen gleich nothwendig ist, und dass die anscheinenden Ausnahmen in einzelnen Fällen nur von geheimen Gegenwirkungen anderer Ursachen herkommen.

Wenn z. B. bei dem menschlichen Körper die gewöhnlichen Zeichen von Gesundheit und Krankheit das Urtheil täuschen; weun die Medizin nicht in gewöhnlicher Weise wirkt; wenn unregelmässige Erfolge sich an eine Ursache knüpfen, so ist der Philosoph und Arzt nicht darüber verwundert; sie bestreiten deshalb im Allgemeinen nicht die Nothwendigkeit und Gleichförmigkeit der Prinzipien, welche das thierische Leben regieren. Sie wissen, dass der menschliche Körper eine ausserordentlich verwickelte Maschine ist; dass viele geheime Kräfte in ihm lauern, von denen man keine Vorstellung hat; dass er in seiner Wirksamkeit oft unregelmässig erscheinen muss, und dass deshalb diese unregelmässigen Folgen, welche sich äusserlich zeigen, nicht beweisen, dass die Naturgesetze nicht die grösste Regelmässigkeit in ihrer inneren Wirksamkeit und Wirkung innehalten.

Will der Philosoph folgerecht sein, so muss er dasselbe von den Handlungen und dem Wollen verständiger Wesen gelten lassen. Die unregelmässigsten und unerwartetsten Entschlüsse eines Menschen werden von dem verstanden, der alle Einzelheiten seines Charakters und seiner Lage kennt.

Ein gutmüthiger Mensch giebt eine mürrische Antwort; aber er hat Zahnschmerzen oder hat noch nicht zu Mittag gegessen. Ein dummer Mensch zeigt eine ungewohnte Lebhaftigkeit in seinem Benehmen; aber es ist ihm plötzlich etwas Angenehmes begegnet. Selbst wenn für eine Handlung zu Zeiten keine genügende Erklärung, weder von dem Handelnden selbst noch von Andern gegeben werden kann, so bleibt die Regel, dass die Charaktere der Menschen bis zu einem gewissen Grade unbeständig und unregelmässig sind. Dies ist gewissermassen der feste Zug in der menschlichen Natur; insbesondere gilt er für Solche, welche keine Regel in ihrem Benehmen festhalten, sondern sich in einer fortlaufenden Reihe von Eigensinn und Unbeständigkeit bewegen. Trotz dieser anscheinenden Unregelmässigkeit können die inneren Prinzipien und Beweggründe regelmässig wirken; wie man ja auch bei dem Winde, dem Regen, den Wolken und anderem Wechsel des Wetters feste Gesetze für ihr Eintreten voraussetzt, die nur der menschliche Scharfsinn und die Beobachtung nicht leicht entdecken können.

So zeigt sich, dass die Verbindung zwischen Beweggrund und Handeln ebenso regelmässig und gleichförmig ist wie die zwischen Ursache und Wirkung in allen Gebieten der Natur. Diese regelmässige Verbindung wird von Jedermann anerkannt und ist weder im Leben noch in der Philosophie bestritten worden. Da nur frühere Erfahrung die Unterlage für alle Schlüsse auf die Zukunft abgiebt, und da man annimmt, dass Gegenstände, die man immer verbunden angetroffen hat, auch immer verbunden bleiben werden, so ergiebt sich von selbst, dass diese wahrgenommene Gleichförmigkeit des menschlichen Handelns die Quelle ist, aus der wir die Schlüsse für dasselbe ableiten, Um indess die Untersuchung nach allen Seiten abzuschliessen, will ich zu diesem letzten Punkte noch Einiges bemerken.

Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in allen Gemeinschaften derselben ist so gross, dass kaum irgend eine menschliche Handlung in sich selbst so abgeschlossen und ohne Beziehung auf die Handlungen Anderer ist, dass ohne diese die Absicht des Handelnden erreichbar wäre. Der ärmste Handwerker, der für sich allein arbeitet, hofft mindestens auf den Schutz der Obrigkeit, um ihm den Genuss der Früchte seiner Arbeit zu sichern. Ebenso erwartet er, dass er, wenn er seine Waaren zu Markte bringt und

billige Preise stellt, Käufer finden werde und dass er mit dem gelösten Gelde Andere wird bestimmen können, ihn mit dem, was er zu seinem Lebensunterhalte bedarf, zu versehen. Je weiter die Menschen ihre Thätigkeit ausdehnen, und je verwickelter der Verkehr mit Andern wird, desto grösser wird bei ihren Plänen die Mannichfaltigkeit der Handlungen, welche nach den besonderen Beweggründen mit den ihrigen sich verbinden sollen. Bei allen diesen Uebergängen fasst man seine Massregeln nach früheren Erfahrungen, wie bei den Erwägungen rücksichtlich äusserer Gegenstände, und man ist überzeugt, dass die Menschen, ebenso wie die Elemente, in ihrer Wirksamkeit genau so bleiben werden, wie man sie immer gefunden hat. Ein Fabrikant rechnet auf die Arbeit seiner Leute für die Fertigung seiner Waaren ebenso sicher wie auf die Wirksamkeit der Werkzeuge, welche er dabei benutzt, und er würde ebenso überrascht sein, wenn er dort in seinen Erwartungen getäuscht würde. Kurz, dieses Schliessen aus Erfahrung auf die Handlungen Anderer dringt so in das Leben ein, dass Niemand im wachen Zustande auch nur einen Augenblick davon ablässt. Kann man daher nicht mit Recht behaupten, dass alle Menschen in der Lehre von der Nothwendigkeit nach der obigen Definition und Erläuterung derselben immer übereingestimmt haben?

Selbst Philosophen haben in diesem Punkte keine, von der gemeinen abweichende Ansicht; denn abgesehen davon, dass beinahe jede Handlung ihres Lebens von dieser Ansicht ausgeht, ist sie auch für jede tiefere Untersuchung in den Wissenschaften unentbehrlich. Was sollte aus der Geschichte werden, vertraute man nicht der Wahrhaftigkeit des Geschichtsschreibers nach der Erfahrung, die man über die Menschen besitzt? Wie könnte die Politik eine Wissenschaft sein, wenn die Gesetze und Verwaltungsformen nicht einen gleichmässigen Einfluss auf die Gesellschaft übten? Wo bliebe die Grundlage der Moral, wenn bestimmte Charaktere nicht die sichere und bestimmte Macht hätten, bestimmte Entschlüsse hervorzurufen, und wenn diese Entschlüsse nicht eine regelmässige Wirksamkeit auf die Handlung hätten? Und mit welchem Rechte könnte man die Kritik über einen Dichter oder ästhetischen Schriftsteller üben, wenn das Benehmen und die Gesinnungen seiner Personen nach ihren Charakteren und Verhältnissen weder für

natürlich noch unnatürlich erklärt werden könnten? Man kann sich daher weder mit einer Wissenschaft noch mit einer Handlung befassen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und die Schlussfolgerungen vom Beweggrunde auf die Handlung und vom Charakter auf das Benehmen anzuerkennen.

Betrachtet man, wie eng die Gewissheit in natürlichen und in moralischen Dingen mit einander verkettet sind und zusammen nur eine Reihe von Schlüssen bilden, so wird man sicherlich anerkennen, dass sie gleicher Natur sind und aus denselben Prinzipien sich ableiten. Ein Gefangener, welcher weder Geld noch Einfluss hat, erkennt die Unmöglichkeit seiner Flucht, sowohl wenn er den Widerstand seines Wächters bedenkt, als wenn er die Mauern und Einfassungen betrachtet. Bei allen Freiheitsversuchen arbeitet er noch eher gegen Stein und Eisen der letztern, als gegen die unbeugsame Natur des erstern. Wenn dieser Gefangene zum Schaffot geführt wird, so weiss er, dass die Gewissheit seines Todes ebenso durch die Festigkeit und Treue der Wächter, als durch die Wirksamkeit des Beils und Rades bedingt ist. Seine Gedanken bewegen sich in einer bestimmten Reihe von Vorstellungen, als: die Weigerung der Soldaten, ihn entwischen zu lassen, die Handlung des Scharfrichters, die Trennung des Kopfes vom Rumpfe, das Verbluten, die krampfhaften Zuckungen und der Tod. Hier sind natürliche Ursachen und willkürliche Handlungen verkettet; aber die Seele macht beim Uebergang von dem einen zum andern keinen Unterschied zwischen ihnen, und sie ist des kommenden Erfolges ebenso sicher, als wenn dieser Erfolg nur mit Dingen, die dem Gedächtniss gegenwärtig sind, durch eine Reihe von Ursachen verknüpft wäre, die man die physische Nothwendigkeit zu nennen pflegt. Eine durch die Erfahrung bekannte Verbindung wirkt gleich stark auf die Seele, mögen die verbundenen Dinge Beweggründe, Wollen und Handlungen oder Gestalten und Bewegungen sein. Wir können wohl die Namen der Dinge ändern, aber niemals deren Natur und Wirksamkeit auf die Seele.

Kommt ein mir als ehrlich und reich bekannter und mir befreundeter Mann in mein Haus, wo ich von meinen Leuten umgeben bin, so bin ich so sicher, dass er mich nicht vor seinem Fortgehn erstechen wird, um mein Silberzeug zu rauben, als ich sicher bin, dass mein neues und fest ge-

bautes Haus nicht einfallen wird. — Aber er könnte von einem plötzlichen Wahnsinn befallen werden. — Nun, so kann auch plötzlich ein Erdbeben entstehen, mein Haus erschüttern und über meinen Kopf zusammenstürzen lassen. Ich will deshalb die Voraussetzungen ändern. Ich werde sagen, dass ich gewiss bin, er werde seine Hand nicht in das Feuer halten und warten bis sie verbrannt ist. Und dies, meine ich, kann ich mit derselben Sicherheit voraus sagen, als jenes, dass, wenn er aus dem Fenster springt und keinen Anhalt findet, er nicht einen Augenblick in der Luft sich schwebend erhalten wird. Kein Verdacht eines unbekannten Wahnsinns kann das erste Ereigniss, welches allen bekannten Gesetzen der Menschennatur widerspricht, im Geringsten wahrscheinlich machen. Wer an einem Nachmittag seine mit Gold gefüllte Börse auf das Pflaster von Charing cross (eine Strasse in London) legt, kann ebenso gut voraussetzen, dass sie wie eine Feder davonfliegen wird, als dass er sie eine Stunde später noch unberührt dort wiederfinden werde. Ueber die Hälfte der menschlichen Folgerungen enthält Schlüsse ähnlicher Art, die für mehr oder minder gewiss gelten, je nach unserer Erfahrung von dem gewöhnlichen Benehmen der Menschen in solchen besondern Verhältnissen.

Ich habe oft nach dem Grunde gesucht, weshalb Jedermann, obgleich er die Lehre der Nothwendigkeit ohne Zaudern in seinem Handeln und in seinem Denken anerkennt, doch so schwer sich entschliesst, sie in Worten anzuerkennen und zu allen Zeiten eher zur entgegengesetzten Meinung sich bekennt. Die Sache kann vielleicht so erklärt werden. Wenn man die Wirksamkeit der Körper und die Hervorbringung der Wirkungen aus ihren Ursachen untersucht, so findet sich, dass all unser Denken uns in der Kenntniss dieser Beziehung nicht weiter bringt, als zu der einfachen Bemerkung, dass gewisse Dinge beständig mit einander verbunden sind, und dass die Seele durch einen gewohnten Gedankengang bei dem Eintritt des einen zum Glauben des andern bestimmt wird. Obgleich dies Ergebniss menschlicher Unwissenheit sich aus der genauesten Untersuchung der Frage ergiebt, so neigen die Menschen doch sehr zu der Meinung, dass sie tiefer in die Kräfte der Natur eindringen und etwas gleich einer nothwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung erkennen. Wenden sie sich dann zur Betrachtung

der Vorgänge in ihrer eigenen Seele und fühlen sie da keine solche Verknüpfung zwischen Beweggrund und Handlung, so entnehmen sie daraus, dass ein Unterschied in den Wirkungen besteht, je nachdem sie aus körperlicher Kraft oder aus Gedanken und Einsicht entspringen. Ist man aber einmal überzeugt, dass man nichts weiter von der Ursachlichkeit jeder Art kennt, als blos die beständige Verbindung von Dingen und folgeweise die Folgerung von dem Einen auf das Andere in die Seele, und findet man, dass diese zwei Umstände allgemein bei Handlungen Statt haben, so wird man geneigter sein, auch hier dieselbe Notwendigkeit, wie bei allen andern Ursachen anzuerkennen. Und obgleich diese Darstellung dem Systeme vieler Philosophen widerspricht, insofern es den Entschlüssen des Willens Nothwendigkeit zuschreibt, so ergiebt sich doch bei näherer Betrachtung, dass man nur in Worten, aber nicht in dem Sinne von einander abweicht. Die Nothwendigkeit in dem hier dargelegten Sinne ist nie und kann, meines Erachtens, nie von einem Philosophen zurückgewiesen werden. Man kann höchstens behaupten, dass die Seele bei äusserlichen Vorgängen eine weitere Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung erkennen kann, und dass diese Verknüpfung bei freiwilligen Handlungen vernünftiger Wesen nicht stattfindet. Ob dies sich so verhält oder nicht, kann nur die Untersuchung entscheiden, und es liegt diesen Philosophen ob, ihre Behauptung zu beweisen und jene Nothwendigkeit zu definiren, zu beschreiben und in der Wirksamkeit der körperlichen Ursachen aufzuzeigen.

Es scheint wirklich, dass man diese Frage über Freiheit und Nothwendigkeit am verkehrten Ende anfasst, wenn man mit der Untersuchung der Seelenvermögen, dem Einfluss des Verstandes und der Wirksamkeit des Willens beginnt. Man muss mit einer einfachern Frage beginnen, nämlich mit der Wirksamkeit der Körper und des vernunftlosen Stoffes, und ermitteln, weshalb man hier einen Begriff von Ursachlichkeit und Nothwendigkeit bilden kann, der mehr ist, als regelmässige Verbindung der Dinge und folgeweise Schluss der Seele von einem auf den andern. Wenn diese Bestimmungen in Wahrheit den ganzen Inhalt der Nothwendigkeit ausmachen, welche bei körperlichen Dingen angenommen wird, und wenn diese Bestimmungen, wie Jedermann anerkennt, auch bei der Wirksamkeit der Seele bestehn, so ist der

Streit zu Ende, oder er ist wenigstens dann nur noch ein Wortstreit. So lange man aber voreilig annimmt, dass man bei den Vorgängen der äussern Gegenstände noch einen weitern Begriff von Ursachlichkeit und Nothwendigkeit habe, während man doch in den freiwilligen Handlungen der Seele nichts Weiteres finden kann, bleibt es unmöglich, die Frage zu einer bestimmten Entscheidung zu bringen, da man von irrthümlichen Voraussetzungen ausgeht. Der einzige Weg, sich nicht zu täuschen, ist, höher zu steigen, den geringen Umfang der Wissenschaft in Bezug auf körperliche Ursachen zu untersuchen und sich zu überzeugen, dass Alles, was wir von ihnen wissen, sich auf die beständige Verbindung und die obenerwähnte Schlussfolgerung beschränkt. Es wird uns vielleicht schwer, dem menschlichen Wissen so enge Schranken zu setzen; aber wenn man diese Lehre auf die willkürlichen Handlungen ausdehnt, wird man keine Schwierigkeiten mehr finden. Denn da diese Handlungen offenbar eine regelmässige Verbindung mit den Beweggründen, Umständen und Charakteren haben, und da wir fortwährend von dem Einen auf das Andere schliessen, so muss man selbst in Worten sich zu der Nothwendigkeit bekennen, die man bereits in jeder Ueberlegung des Lebens und in jedem Schritt des eigenen Benehmens und Handelns anerkannt hat. (F)

Anm. F. Das Ueberwiegen der Lehre von der Freiheit lässt sich aus einem andern Grunde erklären; nämlich aus einer falschen Empfindung oder anscheinenden Wahrnehmung von einer Freiheit oder Willkür bei vielen unserer Handlungen. Die Nothwendigkeit eines Geschehens, sei es in der Natur oder in der Seele, ist eigentlich keine Bestimmung in dem wirkenden, sondern in dem denkenden oder verständigen Wesen, was das Geschehen betrachtet; sie besteht wesentlich in der Nöthigung des Denkens bei dem Schluss von vorhergehenden Dingen auf den Eintritt dieses Geschehens. Deshalb ist die Freiheit, als Gegensatz der Nothwendigkeit, nur das Fühlen, dass diese Nöthigung hier fehlt, und eine gewisse Ungebundenheit und Unbestimmtheit, die man bei dem Uebergehen oder Nicht-Uebergehen von der Vorstellung eines Dinges zu der eines folgenden empfindet. Obgleich man bei der Betrachtung des menschlichen Handelns selten eine solche Ungebundenheit und Unbestimmtheit empfindet, sondern meist mit ziemlicher Gewissheit aus den Beweggründen und Neigungen des Handelnden auf sie schliessen kann, so trifft es sich doch oft, dass man bei dem eignen Handeln etwas dem Aehnliches empfindet Da nun das Aehnliche leicht verwechselt wird,

Um in diesem versöhnlichen Unternehmen über die Freiheit und Nothwendigkeit, der bestrittensten Frage in der bestrittensten Wissenschaft, nähmlich der Metaphysik, fortzufahren, wird es nur weniger Worte bedürfen, um zu beweisen, dass die Menschen in der Lehre der Freiheit ebenso derselben Meinung wie bei der Nothwendigkeit gewesen sind, und dass der ganze Streit auch hier sich nur um Worte gedreht hat. Denn was versteht man unter Freiheit bei willkürlichen Handlungen? Man meint sicherlich nicht, dass die Handlungen so wenig mit den Beweggründen, Neigungen und Umständen verbunden seien, dass nicht das Eine mit einer gewissen Gleichförmigkeit auf das Andere folgte, und dass das Eine keinen Anhalt biete, um auf die Existenz des Andern zu schliessen; denn das sind klare und anerkannte Thatsachen. Man kann deshalb unter Freiheit nur die Macht verstehn, zu handeln oder nicht zu handeln, je nach dem Beschluss des Willens; d. h. wenn wir uns ruhn wollen, so können wir es, und wenn wir uns bewegen wollen, so können wir es auch. Diese bedingte Freiheit wird allgemein bei Jedem anerkannt, der nicht ein Gefangener und in Ketten ist. Hier ist also kein Streitgegenstand.

---

so hat man diesen Umstand für einen vollen, ja anschaulichen (intuitiven) Beweis der menschlichen Freiheit genommen. Wir fühlen, dass unsere Handlungen in der Regel von unserm Wollen abhängen, und meinen zu fühlen, dass der Wille selbst von nichts abhängt; denn wenn dieses bestritten wird, macht man den Versuch und bemerkt, dass er sich leicht nach jeder Richtung hin wendet und ein Bild von sich (oder eine Velleität, wie die Schule sagt) selbst nach der Seite hin, wo er nicht bleibt, erzeugt. Nun meint man, dass dieses Bild oder diese vermeintliche Bewegung zu dieser Zeit in der Sache selbst hätte vollführt werden können; weil man, wenn es bestritten wird, bei einer zweiten Probe findet, dass man es jetzt kann. Man bedenkt nicht, dass hier der phantastische Wunsch, die Freiheit darzulegen, der Beweggrund des Handelns ist. Wenn wir auch uns einbilden, in einem solchen Falle die Freiheit in uns zu fühlen, so kann doch sicherlich ein Zuschauer dies Handeln aus unserm Charakter und Beweggrunde folgern, und ist dieses nicht, so weiss er doch, dass er es vermöchte, wenn er vollständig mit den Umständen und unserem Temperament und mit den geheimen Triebfedern unserer Natur und Stimmung bekannt wäre. Dies ist aber die wahre Bedeutung der Nothwendigkeit nach der oben gegebenen Lehre.

Welche Definition der Freiheit man auch aufstelle, immer muss man zwei Umstände beachten, erstens, dass sie mit den Thatsachen übereinstimme, und zweitens, dass sie mit sich selbst übereinstimme. Beachtet man Beides, und macht man die Definition verständlich, so wird sich sicherlich ergeben, dass alle Welt hierbei einerlei Meinung ist.

Man giebt allgemein zu, dass nichts da ist ohne Ursache für sein Dasein, und dass Zufall im strengen Sinne nur eine Verneinung ist und keine wirkliche Kraft bezeichnet, die irgend ein Dasein in der Natur hätte. Aber man behauptet bei gewissen Ursachen, dass sie nothwendig seien, und bei anderen, dass sie es nicht seien. Hier zeigt sich nun der Nutzen der Definitionen. Man möge nur eine Ursache definiren, ohne die nothwendige Verknüpfung mit der Wirkung als einen Theil der Definition darin aufzunehmen; man zeige genau den Ursprung des Begriffs, welcher durch die Definition ausgedrückt ist; gelingt es, so will ich mich sofort für besiegt erklären. Ist man aber der obigen Erklärung beigetreten, so erhellt, dass ein solches Unternehmen unausführbar ist. Ohne regelmässige Verbindung der Dinge unter einander hätten wir nie den Begriff von Ursache und Wirkung bekommen, und diese regelmässige Verbindung führt zu dem Schluss des Verstandes, welcher die einzige Verknüpfung ist, die man begreifen kann. Jeder Versuch, die Ursache zu definiren, ohne diese Bestimmungen aufzunehmen, muss entweder in unverständliche Ausdrücke gerathen, oder in solche, welche nur in Worten von dem zu definirenden Gegenstand verschieden sind. (G) Wenn man aber die oben gegebene Definition anerkennt, so ist die Freiheit, als Gegensatz der Nothwendigkeit und nicht des Zwanges, dasselbe wie Zufall, von dem man allgemein anerkennt, dass er nicht besteht.[12])

Anm. G. Wird z. B. die Ursache als das definirt, was etwas hervorbringt, so ist das: Hervorbringen hier synonym mit: verursachen. Dasselbe gilt, wenn die Ursache als das definirt wird, wodurch etwas existirt. Denn was bedeutet das Wort: wodurch? Hätte man gesagt, die Ursache ist das, nach dem ein Anderes immer existirt, so hätte man diese Worte verstanden. Denn dies allein wissen wir in der That davon. Diese Beständigkeit ist das wahre Wesen der Nothwendigkeit, und man hat keinen andern Begriff davon.

Abschnitt II.

Nichts ist in Streitfällen gebräuchlicher und doch tadelnswerther als der Versuch, eine Behauptung dadurch zu widerlegen, dass man sagt, sie sei von gefährlichen Folgen für Religion und Moral. Führt eine Behauptung auf Ungereimtheiten, so ist sie sicherlich falsch; aber sie ist es keineswegs wegen ihrer gefährlichen Folgen. Solche Wendungen sollte man daher ganz vermeiden; sie führen nicht zur Entdeckung der Wahrheit, sondern machen nur die Person des Gegners verhasst. Ich führe dies nur im Allgemeinen an, ohne einen Vortheil davon ziehn zu wollen. Ich unterwerfe mich offen einer solchen Prüfung und wage dreist zu behaupten, dass die oben dargelegten Sätze über Nothwendigkeit und Freiheit sich nicht allein mit der Moral vertragen, sondern eine wesentliche Stütze derselben bilden.

Die Nothwendigkeit kann auf zwei Arten definirt werden, nach den zwei Definitionen der Ursache, von der sie einen wesentlichen Bestandtheil bildet. Sie besteht entweder in einer beständigen Verbindung gleicher Dinge oder in dem Verstandesschluss von dem einen auf das andere. Nun hat man allgemein, wenn auch schweigend, in den Schulen, auf der Kanzel und im Leben anerkannt, dass die Nothwendigkeit in beiderlei Sinn (im Grunde ist es nur einer) im Wollen des Menschen besteht, und Niemand hat bis jetzt geleugnet, dass man Schlüsse aus menschlichen Handlungen ziehn kann, und dass diese Schlüsse sich auf die Verbindung stützen, welche zwischen denselben Handlungen und denselben Beweggründen, Neigungen und Umständen wahrgenommen wird. Der einzige Punkt, worüber man verschiedener Meinung sein kann, ist entweder, dass man sich nicht entschliessen mag, dieser Eigenschaft des menschlichen Handelns den Namen: Nothwendigkeit zu geben; so lange indess, als man im Sinne einig ist, kann das Wort keinen Schaden thun; oder dass man meint, noch etwas Weiteres in der Wirksamkeit der Körper entdecken zu können. Welche Folge dies nun auch auf Naturphilosophie und Metaphysik haben mag, auf die Moralität und Religion hat es offenbar keine. Man kann sich irren, wenn man behauptet, dass kein anderer Begriff von Nothwendigkeit oder Verknüpfung in

der Wirksamkeit der Körper besteht; aber der Wirksamkeit der Seele schreibt man gewiss nichts zu, als was Jeder bereitwillig anerkennt und anerkennen muss. Ich verändere nichts in dem feststehenden orthodoxen System rücksichtlich des Willens, sondern nur rücksichtlich der körperlichen Dinge und Ursachen. Keine Lehre kann deshalb unschuldiger als diese sein.

Da alle Gesetze auf Lohn oder Strafe gestützt werden, so gilt als fundamentales Prinzip, dass diese Beweggründe einen gleichförmigen und regelmässigen Einfluss auf die Seele üben und sowohl die guten Handlungen veranlassen, wie die schlechten verhindern. Man nenne diesen Einfluss, wie man wolle, da er regelmässig mit der Handlung verbunden ist, so muss er als eine Ursache gelten und als ein Beispiel von der Nothwendigkeit angesehen werden, wie ich hier sie behaupte.

Der allein wahre Gegenstand des Hasses und der Rache ist eine mit Verstand und Bewusstsein begabte Person oder Wesen, und wenn irgend verbrecherische oder verletzende Handlungen diese Gefühle erwecken, so geschieht es nur durch ihre Verknüpfung mit einer Person oder in Beziehung auf sie. Die Handlungen sind aber ihrer Natur nach vergänglich und vorübergehend; sobald sie nicht aus irgend einer Ursache im Charakter oder der Gesinnung der handelnden Person hervorgehn, so können die guten ihr nicht zur Ehre, und die schlechten ihr nicht zur Schande gereichen. Die Handlungen selbst können tadelnswerth und allen Regeln der Religion und Moral zuwider sein; aber der Mensch ist für sie nicht verantwortlich, und da sie aus nichts Beständigem und Beharrlichem in ihm hervorgehn und nichts der Art hinter sich zurücklassen, so kann er unmöglich ihretwegen zum Gegenstand einer Strafe oder Rache werden. Nach dem Prinzip, welches die Nothwendigkeit und folglich die Ursachen leugnet, ist ein Mensch nach Begehung des abscheulichsten Verbrechens so rein und fleckenlos als wie im Augenblick seiner Geburt. Sein Charakter ist dann in keiner Weise bei seinen Handlungen betheiligt, denn sie gehen nicht aus ihm hervor, und die Schlechtigkeit des Einen kann nie als Beweis für die Verdorbenheit des Andern dienen.

Man tadelt Niemand wegen solcher Handlungen, welche er unbewusst und zufällig begeht, was auch die Folgen derselben sein mögen. Weshalb nicht? Weil die Prinzipien

dieser Handlungen nur momentan sind und in ihnen endigen. Man tadelt Jenen weniger, der heftig und unvorsichtig handelt, als Den, der mit Ueberlegung vorgeht. Weshalb? Weil ein heftiges Temperament, obgleich es ein beständiges Prinzip oder eine Ursache in der Seele ist, doch nur zeitweise sich äussert und nicht den ganzen Charakter ansteckt. Umgekehrt wäscht Reue jedes Verbrechen aus, wenn sie sich mit einer Besserung des Lebens und Benehmens verbindet. Wie lässt sich dies erklären? Nur dadurch, dass Handlungen den Menschen nur strafbar machen, so weit sie ein Zeichen strafbarer Grundsätze der Seele sind. Hören sie durch einen Wechsel dieser Grundsätze auf, solche sichere Zeichen zu sein, so sind sie auch nicht mehr strafbar. Aber ohne die Lehre von der Nothwendigkeit sind sie niemals zuverlässige Zeichen und folglich niemals strafbar.

Ebenso leicht und mit denselben Gründen lässt sich zeigen, dass die Freiheit in dem obigen Sinne, worin Alle übereinstimmen, der Moralität ebenso wesentlich ist, und dass keine menschliche Handlung, der sie abgeht, als eine moralische gelten, oder Gegenstand von Lob und Tadel sein kann. Denn da die Handlungen nur insoweit der Gegenstand unserer moralischen Gesinnung sind, als sie die Zeichen des innern Charakters, der Leidenschaften und Affekte sind, so können sie weder zu Lob noch Tadel Anlass geben, wenn sie nicht aus diesen Quellen abstammen, vielmehr durch äussere Gewalt veranlasst sind.

Ich behaupte nicht, dass ich alle Einwendungen widerlegt oder beseitigt habe, die man gegen diese Lehre von der Nothwendigkeit und Freiheit erheben kann; ich setze andere Einwürfe aus Gebieten voraus, die hier nicht haben berührt werden können. Man kann z. B. sagen, dass, wenn die freiwilligen Handlungen denselben Gesetzen der Nothwendigkeit unterliegen wie die Vorgänge der Körper, so bestehe eine fortlaufende Kette nothwendiger Ursachen, welche voraus bestimmt und voraus angeordnet sei, und welche von der ersten Ursache von Allem bis zu dem einzelnen Wollen jedes einzelnen menschlichen Geschöpfes reiche. Nirgends in der Welt sei dann Zufall, nirgends Unbestimmtheit, nirgends Freiheit. Wenn wir handeln, sind wir gleichzeitig der Gegenstand eines Handelns; der letzte Urheber aller unsrer Entschlüsse ist der Schöpfer der Welt, der dieser ungeheuren Maschine zuerst Bewegung mittheilte und allen

Wesen die bestimmte Stellung gab, aus der alle späteren Vorgänge mit unerbittlicher Nothwendigkeit sich ergeben mussten. Menschliche Handlungen können deshalb niemals moralisch schlecht sein, da sie von einer so guten Ursache kommen; oder sind sie schlecht, so verwickeln sie den Schöpfer in dieselbe Schuld, da er anerkanntermaassen die letzte Ursache und der Urheber derselben ist. So wie ein Mensch, der eine Mine anzündet, in gleicher Weise für die Folgen einstehen muss, mag der Zündfaden lang oder kurz gewesen sein, ebenso muss beim Dasein einer fortlaufenden Kette nothwendiger Ursachen das endliche oder unendliche Wesen, welches die erste Ursache bildet, auch als der Urheber der übrigen gelten und sowohl den Tadel tragen, als das Lob erhalten, das ihnen gebührt. Unsere klaren und unveränderlichen moralischen Begriffe erheben diese Regel zu einer unzweifelhaften bei Betrachtung der Folgen menschlicher Handlungen; diese Gründe gelten aber in noch höherem Maasse für das Wollen und die Absichten eines allweisen und allmächtigen Wesens. Unwissenheit und Ohnmacht mag ein so beschränktes Geschöpf, wie den Menschen, entschuldigen, aber bei unserem Schöpfer bestehn diese Mängel nicht. Er übersah, er bestimmte, er beabsichtigte all diese Handlungen der Menschen, welche man so vorschnell für strafbar erklärt. Daraus folgt, dass sie entweder nicht strafbar sind, oder dass die Gottheit, aber nicht der Mensch dafür verantwortlich ist. Da aber jeder dieser zwei Sätze verkehrt und gottlos ist, so folgt, dass die Lehre, aus der sie sich ergeben, unmöglich wahr sein kann, denn alle diese Einwürfe treffen dann auch sie. Verkehrte Folgen, wenn sie wirklich aus einer Lehre sich ergeben, beweisen die Verkehrtheit dieser; ebenso wie strafbare Handlungen die ursprüngliche Ursache strafbar machen, wenn die Verbindung zwischen beiden nothwendig und unvermeidlich ist.

Dieser Einwurf besteht aus zwei Theilen, die wir jeden für sich betrachten wollen. Der erste ist, dass, wenn man menschliche Handlungen durch eine nothwendige Kette auf die Gottheit zurückführen kann, sie nie strafbar sein können, und zwar wegen der unendlichen Vollkommenheit des Wesens, von denen sie abgeleitet werden, und welches nichts wollen kann, als was gut und löblich ist. Oder zweitens: wenn sie strafbar sind, so muss man die Eigenschaft der Vollkommenheit zurücknehmen, welche man der Gottheit bei-

legt, und ihn als den letzten Urheber der Schuld und des Bösen in all seinen Geschöpfen anerkennen.

Die Antwort auf den ersten Einwurf scheint augenfällig und überzeugend. Viele Philosophen folgern nach einer genauen Untersuchung der Naturerscheinungen, dass das Ganze, als Einheit betrachtet, in jedem Zeitpunkte seines Daseins mit vollkommener Güte angeordnet sei, und dass deshalb das höchste mögliche Glück allen Geschöpfen zu Theil werde, ohne Beimischung eines wahrhaften und positiven Uebels oder Elendes. Jedes natürliche Uebel ist nach dieser Ansicht ein wesentlicher Theil des wohlwollenden Systems und konnte selbst durch die Gottheit nicht beseitigt werden, wenn man sie als weise anerkennt, ohne grösseres Uebel einzuführen oder grösseres Gute als Folge davon auszuschliessen. Aus dieser Lehre entnahmen mehrere Philosophen, unter Andern die alten Stoiker, einen Trostgrund bei allen Leiden, indem sie ihren Schülern lehrten, dass diese Uebel, unter denen sie litten, in Wahrheit Güter für das Ganze wären, und dass für den weiten, das ganze System der Natur umfassenden Blick jedes Ereigniss zum Gegenstand einer Freude und Lust werde. Indess zeigte sich diese Auffassung trotz ihrer Erhabenheit und Annehmbarkeit doch für die Praxis bald als schwach und unwirksam. Man würde sicherlich einen Menschen, der unter stechenden Gichtschmerzen leidet, mehr erbittern als beruhigen, wenn man ihm die Richtigkeit dieser allgemeinen Gesetze vorhielte, welche die bösen Säfte in seinem Körper veranlasst und sie durch ihre Kanäle zu den Sehnen und Nerven geführt haben, wo sie die heftigen Qualen veranlassen. Dieser umfassende Standpunkt wird für einen Augenblick den Geist des Denkers erfreuen, der sich behaglich und sicher fühlt; aber diese Gründe können keine Festigkeit in seiner Seele gewinnen, selbst wenn Schmerz und Leidenschaft sie nicht stören; noch weniger können sie das Feld behaupten, wenn solche Gegner sich erheben. Die Gefühle treiben zur engern und ungezwungenern Auffassung der Dinge. In Folge einer Einrichtung, welche der Schwäche der menschlichen Seele mehr entspricht, sieht man dann nur die Wesen ringsum und wird durch solche Ereignisse erregt, welche dieser beschränkten Auffassung gut oder schlecht erscheinen.

Der Fall ist derselbe für das moralische, wie für das physische Uebel. Diese weitgreifenden Betrachtungen

können, wenn sie bei dem Einen von so geringer Wirksamkeit befunden sind, keine stärkere bei dem Andern haben. Die menschliche Seele ist von Natur so eingerichtet, dass sie bei dem Auftreten von Charakteren, Plänen und Handlungen unmittelbar das Lobens- oder Tadelnswerthe daran empfindet, und keine Erregung ist ihrer Bildung und Einrichtung so wesentlich als diese. Die Charaktere, welcher unser Lob erwecken, sind hauptsächlich solche, welche zu dem Frieden und der Sicherheit der menschlichen Gesellschaft beitragen; die Charaktere, welche den Tadel wachrufen, sind vorzüglich solche, welche auf allgemeinen Schaden und Störung absehen. Das moralische Urtheil entspringt daher offenbar, bald mittelbar, bald unmittelbar aus einer Rücksicht auf diese entgegengesetzten Interessen. Was vermögen da philosophische Betrachtungen, welche die entgegengesetzte Ansicht oder Vermuthung aufstellen, dass Alles in Beziehung auf das Ganze recht sei, und dass die Eigenschaften, welche der Gesellschaft schaden, in der Hauptsache wohlthätig seien und der ursprünglichen Absicht der Natur mehr entsprechen als solche, welche ihr Glück und ihre Wohlfahrt geradezu befördern? Können solche unsichere und weitschweifende Erwägungen jener Empfindung die Wage halten, welche aus der unmittelbaren und natürlichen Auffassung der Dinge entspringt? Wird der, dem eine beträchtliche Summe gestohlen worden ist, seinen Aerger über den Verlust durch diese erhabenen Betrachtungen in irgend einer Weise gemindert finden? Weshalb sollte seine sittliche Empörung über das Verbrechen damit unverträglich sein? Oder weshalb sollte nicht das Anerkenntniss eines wirklichen Unterschiedes zwischen Laster und Tugend sich mit allen tiefern Systemen der Philosophie vereinigen lassen? Ebenso wie der wirkliche Unterschied zwischen persönlicher Schönheit und Hässlichkeit? Diese Unterschiede gehn aus den natürlichen Empfindungen der menschlichen Seele hervor, und diese Empfindungen lassen sich durch keine philosophische Theorie oder Spekulation regeln oder ändern.

Der zweite Einwurf gestattet keine so leichte und genügende Antwort; es ist nicht möglich, deutlich zu erklären, wie die Gottheit die mittelbare Ursache aller menschlichen Handlungen sein kann, ohne damit der Urheber von Sünde und Bösem zu werden. Dies sind Geheimnisse, für deren Erörterung die natürliche und sich selbst überlassene Ver-

nunft allein unfähig ist. Welches System sie auch erfasst, so wird sie bei jedem Schritt in solchen Fragen sich immer in unlösbare Schwierigkeiten, ja Widersprüche verwickelt finden. Die Versöhnung der Freiheit und Zufälligkeit des menschlichen Handelns mit der Allwissenheit; oder die Vertheidigung unbedingter Rathschlüsse, wobei die Gottheit doch nicht als der Urheber des Bösen gilt, haben bisher alle Kraft der Philosophie überschritten. Wohl ihr, wenn sie daran ihre Verwegenheit erkennt, in diesen erhabenen Mysterien zu grübeln; wenn sie ein Gebiet voll Dunkelheit und Verwickelung verlässt, und mit der ihr gebührenden Bescheidenheit zu ihrem eigentlichen und wahren Gebiete zurückkehrt, d. h. zur Erforschung des gewöhnlichen Lebens. Sie wird hier Schwierigkeiten genug für ihre Untersuchungen antreffen, ohne dass sie sich in ein so grenzenloses Meer von Zweifeln, Ungewissheiten und Widersprüchen zu stürzen braucht. [13])

Abtheilung IX.

Ueber die Vernunft der Thiere.

Alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen stützt sich auf eine Aehnlichkeit, die uns bestimmt, von einer Ursache denselben Erfolg zu erwarten, den man aus ähnlichen Ursachen hat hervorgehen sehen. Ist die Aehnlichkeit vollständig, so ist die Analogie vollkommen, und die darauf gestützte Folgerung gilt als sicher und beweisend.

Niemand zweifelt bei dem Anblick eines Stück Eisens, dass es schwer und fest sein werde, gerade wie andere Stücke, die ihm früher vorgekommen sind. Haben die Gegenstände aber keine volle Gleichheit, so ist die Analogie weniger vollkommen, und der Schluss weniger überzeugend, obgleich er einige Kraft nach Verhältniss der Aehnlichkeit und Uebereinstimmung behält. Die anatomischen Beobach-

tungen, die man bei einem Thiere macht, werden durch diese Art der Begründung auf alle ausgedehnt, und wenn z. B. der Blutumlauf bei einem Geschöpf voll erwiesen ist, wie bei dem Frosch oder Fisch, so ergiebt dies eine starke Vermuthung, dass dieser Blutumlauf überall Statt habe. Diese Schlüsse der Analogie kann man weiter, selbst bis zu der hier behandelten Wissenschaft ausdehnen und jede Lehre, welche die Vorgänge innerhalb des Denkens oder den Ursprung und die Verbindung der Gefühle beim Menschen erklärt, wird in ihrer Gültigkeit steigen, wenn sich ergiebt, dass nur diese Lehre dieselben Erscheinungen auch bei andern lebenden Geschöpfen erklärt. Wir wollen eine solche Probe mit der Hypothese machen, durch welche im Vorgehenden die Erklärung aller Erfahrungsschlüsse versucht worden ist. Hoffentlich dient dieser neue Gesichtspunkt zur Bestätigung der frühern Ausführung.

Erstens scheint es ausgemacht, dass die Thiere so gut wie die Menschen von der Erfahrung lernen und von ihr annehmen, dass dieselben Wirkungen immer denselben Ursachen folgen. Durch diese Regel werden sie mit den nächsten Eigenschaften der äussern Gegenstände bekannt und sammeln allmählich von ihrer Geburt an einen Schatz von Kenntnissen über die Natur des Feuers, des Wassers, der Erde, der Steine, der Höhen, der Tiefen u. s. w., so wie über die Wirkungen, welche daraus hervorgehen. Die Unwissenheit und Unerfahrenheit der Jungen kann man leicht gegen die Vorsicht und Klugheit der Alten unterscheiden, die durch lange Beobachtung gelernt haben, das Schädliche zu vermeiden und das Angenehme und Nützliche zu suchen. Ein an das Freie gewöhntes Pferd wird mit der bestimmten Höhe bekannt, die es überspringen kann und wird nichts versuchen, was seine Kraft und Fähigkeit übersteigt. Ein alter Windhund wird den anstrengendsten Theil der Jagd dem jüngern überlassen und sich selbst so stellen, dass er auf den Hasen bei dessen Schwenkung trifft; seine Voraussetzungen bei solchen Gelegenheiten stützen sich lediglich auf seine Beobachtung und Erfahrung.

Dies erhellt noch deutlicher aus den Wirkungen der Zucht und Erziehung der Thiere, welche durch die passende Anwendung von Belehrungen und Strafen zuletzt eine Reihe von Handlungen lernen, welche ihrem natürlichen Instinkt und Neigung geradezu zuwider sind. Ist es nicht die Er-

fahrung, weshalb ein Hund Schmerz fürchtet, wenn man ihn droht oder die Peitsche zum Schlag erhebt? Ist es nicht die Erfahrung, welche ihn auf seinen Namensruf antworten und schliessen lässt, dass man mit einem solchen willkürlichen Laut eher ihn als seinen Kameraden meine, und dass man ihn rufen wolle, wenn man diesen Laut in einer gewissen Weise und mit einem bestimmten Tone und Accent ausspricht?

In all diesen Fällen folgert das Thier offenbar eine Thatsache über das hinaus, was seine Sinne trifft, und diese Folgerung stützt sich nur auf frühere Erfahrung, indem das Thier von demselben Gegenstand dieselben Folgen erwartet, die es bei seinen Beobachtungen aus ähnlichen Gegenständen früher hat hervorgehen sehen.

Zweitens: Unmöglich kann diese Folgerung des Thieres sich auf einen Beweisgrund und einen Vorgang innerhalb der Vernunft gründen, wodurch es schlösse, dass gleiche Folgen sich mit gleichen Gegenständen verbinden, und dass die Natur in ihren Vorgängen immer regelmässig sei. Denn wenn wirklich Beweisgründe dieser Art bestehen sollten, so liegen sie doch für die Beobachtung und für einen so schwachen Verstand zu versteckt; nur die äusserste Sorgfalt und Aufmerksamkeit eines philosophischen Geistes kann sie entdecken und bemerken. Die Thiere werden deshalb bei diesen Folgerungen nicht durch Vernunftgründe geleitet, so wenig wie die Kinder und die meisten Menschen bei ihren gewöhnlichen Handlungen und Folgerungen, ja selbst die Philosophen nicht, welche für den thätigen Theil des Lebens sich in der Hauptsache von der Menge nicht unterscheiden und nach gleichen Regeln verfahren. Die Natur musste für ein breiteres, allgemeiner anwendbares und nutzbares Prinzip sorgen, und ein Verfahren von so ungeheurer Wichtigkeit für das Leben konnte nicht den unsichern Folgerungen aus Gründen und Beweismitteln anvertraut werden. Sollte dies bei dem Menschen noch zweifelhaft sein, so ist es doch bei der unvernünftigen Schöpfung unfraglich, und wenn dieser Satz in dem einen Falle vollständig gelten muss, so hat man nach den Regeln der Analogie allen Grund zur Annahme, dass er allgemein und ohne Ausnahme und Vorbehalt gelte. Nur die Gewohnheit ist es, welche die Thiere veranlasst, bei jedem wahrgenommenen Gegenstande dessen gewöhnlichen Begleiter zu erwarten; diese führt ihr Vorstellen

bei dem Auftreten des Einen zur Vorstellung des Andern in der besondern Weise, welche ich Glauben nenne. Keine andere Erklärung ist von diesem Vorgange möglich, und dieses gilt sowohl für die hohen, wie niedern Klassen der lebendigen Wesen, so weit wir sie kennen und beobachten. (H.)

Anm. H. Wenn alles Folgern von Thatsachen oder Ursachen sich nur auf Gewohnheit stützt, so entsteht die Frage, weshalb die Menschen die Thiere im Begründen so übertreffen, und weshalb ein Mensch hierin den andern übertrifft? Die gleiche Gewohnheit müsste doch den gleichen Einfluss auf Alle haben!

Ich will hier kurz den grossen Unterschied in dem Verstande der einzelnen Menschen erklären; daraus ergiebt sich dann leicht der Grund für denselben Unterschied zwischen Menschen und Thieren.

1. Wenn man einige Zeit gelebt und sich an die Gleichförmigkeit der Natur gewöhnt hat, so neigt man dann allgemein dazu, das Bekannte auf das Unbekannte zu übertragen und letzteres als dem erstern gleich vorauszusetzen. Vermittelst dieser allgemeinen Neigung genügt schon ein Experiment für die Folgerung, und man erwartet mit grosser Gewissheit den gleichen Erfolg, wenn der Versuch genau und frei von allen ungehörigen Nebenumständen vorgenommen worden ist. Die Beobachtung der Folgen der Dinge ist deshalb eine Sache von grosser Wichtigkeit, und da ein Mensch den andern in Aufmerksamkeit, Gedächtniss und Beobachtung übertrifft, so macht dies für ihre Folgerungen einen grossen Unterschied.

2. Wenn mehrere Ursachen zur Hervorbringung einer Wirkung zusammenwirken, so ist ein Verstand umfassender als der andere und fähiger, den ganzen Zusammenhang der Gegenstände zu begreifen und ihre Folgen richtig abzuleiten.

3. Einer kann die Kette der Schlüsse weiter ziehen als der Andere.

4. Wenige Menschen können lange denken, ohne die Vorstellungen zu verwirren und zu verwechseln, und diese Schwäche hat ihre verschiedenen Grade.

5. Der Umstand, von dem die Wirkung abhängt, ist oft in andern, anscheinend fremden und äusserlichen Umständen verhüllt; seine Trennung erfordert oft grosse Genauigkeit, Aufmerksamkeit und Scharfsinn.

6. Einzelne Beobachtungen gleich zu allgemeinen Regeln zu erheben, ist ein angenehmes Geschäft, und es ist sehr häufig, dass man aus Hast oder Geistesbeschränktheit die Sache nicht allseitig betrachtet und deshalb in Missgriffe geräth.

7. Wenn die Analogie bei den Folgerungen benutzt wird, so ist der im Vortheil, der das Meiste erfahren hat oder am geschicktesten in Auffindung von Aehnlichkeiten ist.

Obgleich indess die Thiere einen grossen Theil ihres Wissens durch Erfahrung erlangen, so verdanken sie doch einen andern Theil der ursprünglichen Verleihung der Natur. Er ist der, welcher den Grad ihrer Fähigkeiten für gewöhnliche Fälle übersteigt, und wo die längste Uebung und Erfahrung sie wenig oder gar nicht weiter bringt. Man nennt diesen Theil Instinkt und bewundert ihn als etwas Ausserordentliches, was durch keine Untersuchung unseres Verstandes erklärt werden kann. Indess wird diese Bewunderung vielleicht aufhören oder sich vermindern, wenn man bedenkt, dass das Folgern aus Erfahrung, was wir mit den Thieren gemein haben, und von welchem alles Verhalten im Leben abhängt, nur eine Art von Instinkt oder mechanischer Kraft ist, welche in uns, und zwar uns selbst unbewusst, thätig ist und in seiner Hauptwirksamkeit nicht durch solche Beziehungen und Vergleichungen der Begriffe geleitet wird, welche den eigentlichen Gegenstand unserer geistigen Fähigkeiten ausmachen. Die Instinkte sind vielleicht verschieden; aber es ist ein Instinkt, welcher den Menschen heisst, das Feuer zu meiden, wie es ein Instinkt ist, welcher dem Vogel die richtige Art des Brütens und die Einrichtung und Ordnung in Aufziehung seiner Jungen zeigt. [14])

---

8. Vorurtheile, Erziehung, Gefühle, Parteiungen beirren den Einen mehr als den Andern.

9. Nachdem man Vertrauen in menschliches Zeugniss gewonnen hat, erweitern Bücher und Unterhaltung den Gesichtskreis des Einen in seinem Wahrnehmen und Denken mehr als den des Andern.

So liessen sich noch manche andere Umstände auffinden, aus welchen der Unterschied in den Verstandeskräften der Einzelnen hervorgeht.

Abtheilung X.

Ueber die Wunder.

Abschnitt I.

Dr. Tillotson's Schriften enthalten einen Beweisgrund gegen die wirkliche Gegenwart (des Leibes Christi bei dem Abendmahl), welcher so kurz, so fein und schlagend ist, als man von einem Beweisgrund gegen eine Lehre verlangen kann, die so wenig eine ernste Widerlegung verdient. »Man erkennt von allen Seiten an,« sagt der gelehrte Geistliche, »dass das Ansehn der heiligen Schrift und der Tradition sich lediglich auf das Zeugniss der Apostel stützt, welche Augenzeugen von den Wundern unsers Erlösers waren, durch welche er seine göttliche Sendung darthat. Unsere Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion sind deshalb schwächer als die Beweise für das von unseren Sinnen Wahrgenommene; denn diese waren selbst bei den ersten Gründen unserer Religion nicht stärker und mussten offenbar bei dem Uebergange zu ihren Schülern abnehmen; Niemand kann auf sie mehr als auf das unmittelbare Zeugniss der Sinne vertraun. Ein schwächerer Beweis kann aber nie den stärkern aufheben; und wenn daher auch die Lehre von der wirklichen Gegenwart noch so klar in der Bibel offenbart wäre, so würde es doch die Regeln alles Beweisens verletzen, wenn man ihr zustimmmen wollte. Sie widerspricht den Sinnen, obgleich sowohl die Bibel wie die Tradition, auf welche sie sich stützt, nicht so viel beweisen wie die Sinne; so lange man nämlich sie nur als äussere Beweismittel ansieht, welche nicht durch die unmittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes in Jedermanns Brust eingepflanzt sind.«

Nichts ist willkommner als ein so entscheidender Beweisgrund, welcher die anmasslichste Frömmelei und Gläubigkeit wenigstens zum Schweigen bringen und uns von ihren unverschämten Forderungen befreien muss. Ich schmeichle mir, einen ähnlichen Beweisgrund aufgefunden zu haben, welcher, wenn er richtig ist, bei den Einsichtigen und Ge-

bildeten einen dauernden Schutzwall gegen alle Art von abergläubischer Täuschung bilden und deshalb seinen Nutzen, so lange die Welt steht, behalten wird. Denn so lange werden, meines Erachtens, in allen heiligen und weltlichen Geschichtsbüchern die Erzählungen von Wundern und übernatürlichen Vorgängen angetroffen werden.

Obgleich die Erfahrung unser einziger Führer bei der Ableitung von Thatsachen ist, so ist doch dieser Führer nicht ganz unfehlbar; er kann uns in einzelnen Fällen zum Irrthum führen. Wenn in unserm Klima Jemand in einer Woche des Juni besser Wetter als in einer Woche des Dezember erwartet, so urtheilt er richtig und der Erfahrung entsprechend; und doch kann es sich treffen, dass der Erfolg ihn Lügen straft. Indess wird er in solchen Fällen keinen Grund haben, sich über die Erfahrung zu beklagen, denn sie belehrt uns im Voraus über diese Unsicherheit, welche aus den entgegengesetzten Erfolgen bei genauerer Beobachtung hervorgeht. Nicht alle Wirkungen folgen mit gleicher Gewissheit ihren angeblichen Ursachen. Einzelne Vorgänge sind nach dem Befund aller Länder und Zeiten immer mit einander verknüpft gewesen; andere haben gewechselt und mitunter die Erwartungen getäuscht. Deshalb bestehen in unsern Folgerungen über Thatsachen alle möglichen Grade des Fürwahrhaltens von der höchsten Zuversicht bis zur niedrigsten Art moralischer Gewissheit.

Ein kluger Mann bemisst daher seinen Glauben nach den Beweisen. Bei Folgerungen, die auf einer untrüglichen Erfahrung ruhn, erwartet er den Erfolg mit der höchsten Gewissheit und betrachtet die früheren Erfahrungen als einen vollen Beweis für das kommende Dasein dieses Ereignisses. In andern Fällen geht er vorsichtiger zu Werke; er erwägt die entgegengesetzten Erfahrungen; er untersucht, welche Seite die Mehrzahl der Fälle für sich hat; dieser Seite neigt er sich zweifelnd und zögernd zu, und wenn er endlich sein Urtheil fällt, so überschreitet seine Sicherheit nicht das, was man gewöhnlich Wahrscheinlichkeit nennt. Jede Wahrscheinlichkeit findet deshalb einen Gegensatz in den Erfahrungen und Beobachtungen, wo die eine Seite die andere überwiegt und ein dem entsprechendes Maass von Sicherheit hervorbringt. Hundert Beispiele und Fälle auf der einen Seite und funfzig auf der andern geben nur einen unsichern Anhalt über den Ausgang; steht aber nur ein Fall jenen

hunderten gegenüber, so erzeugen diese natürlich einen ziemlich starken Grad von Gewissheit. Immer müssen die entgegengesetzten Fälle, so weit sie dies sind, erwogen, und die kleinere Zahl von der grössern abgezogen werden, um den Grad der höhern Gewissheit genau zu erkennen.

Um diese Grundsätze auf ein Beispiel anzuwenden, so giebt es keine Art von Folgerungen, die gebräuchlicher, üblicher und für das Leben nothwendiger ist, als die, welche sich von dem Zeugniss der Menschen und den Berichten der Augenzeugen und Zuschauer ableitet. Man kann vielleicht bestreiten, dass diese Art von Folgerung auf die Beziehung von Ursachen und Wirkung sich stütze und ich will über das Wort nicht streiten. Es genügt die Bemerkung, dass unsere Gewissheit in all diesen Fällen sich nur aus dem Grundsatz ableitet, dass menschliches Zeugniss von uns als wahr befunden worden, und die Berichte der Zeugen gemeinhin mit den Thatsachen übereingestimmt haben. Da es ein allgemeiner Grundsatz ist, dass die Dinge keine wahrnehmbare Verknüpfung mit einander haben, und dass alle Schlüsse von dem Einen auf das Andere sich lediglich auf die Erfahrung von deren regelmässigen und beständigen Verbindung stützt, so kann man offenbar keine Ausnahme von diesem Grundsatze zu Gunsten des menschlichen Zeugnisses machen, dessen Verknüpfung mit einem andern Umstande an sich selbst so wenig wie bei andern Beispielen nothwendig ist. Wäre das Gedächtniss nicht bis zu einem gewissen Grade treu; wären die Menschen nicht durchschnittlich der Wahrheit und den Grundsätzen der Ehrlichkeit zugethan; schämten sie sich nicht, auf einer Lüge entdeckt zu werden; wäre dies Alles nicht durch die Erfahrung als Eigenschaften der menschlichen Natur erkannt, so würde man nicht das geringste Gewicht auf menschliches Zeugniss legen. Ein Irrsinniger oder als lügnerisch und niederträchtig bekannter Mensch findet niemals Glauben.

Und da die Gewissheit, die von Zeugnissen und Berichten abgeleitet ist, sich auf frühere Erfahrungen stützt, so wechselt sie mit dieser Erfahrung und gilt entweder als voll bewiesen oder wahrscheinlich, je nachdem die Verbindung zwichen einer Art von Berichten und einer Art von Thatsachen beständig oder wechselnd befunden worden ist. Man muss bei allen Urtheilen dieser Art eine grosse Zahl von Umständen berücksichtigen, und der letzte Maassstab, nach

dem alle darüber entstehenden Streitigkeiten zu entscheiden sind, wird immer der Erfahrung und Beobachtung entnommen. Wo diese Erfahrung nicht ganz gleichförmig ist, besteht immer ein unvermeidlicher Gegensatz in unsern Urtheilen, ein Kampf und eine gegenseitige Aufhebung der Gründe, wie bei jeder andern Art von Beweisen. Man schwankt oft bei den Berichten Anderer, man erwägt die gegenseitigen Umstände, welche den Zweifel und die Ungewissheit veranlassen. Findet sich ein Uebergewicht auf der einen Seite, so neigt man dahin, aber immer mit einer der Stärke des Gegners entsprechenden mindern Sicherheit.

In dem vorliegenden Falle entspringt der Gegensatz der Beweise aus verschiedenen Gründen: aus dem Widerspruch entgegengesetzter Zeugnisse; aus dem Charakter und der Zahl der Zeugen; aus der Art, wie sie ihr Zeugniss überliefern, und aus der Verbindung all dieser Umstände. Wir schöpfen in Bezug auf eine Thatsache Verdacht, wenn die Zeugen sich widersprechen; wenn es nur Wenige und von zweifelhaftem Charakter sind; wenn sie einen Vortheil von ihrer Aussage erwarten; wenn sie ihr Zeugniss zaudernd oder mit zu heftigen Betheuerungen ablegen. Es giebt auch noch andere besondere Umstände, welche die Kraft eines Beweises, der sich auf menschliches Zeugniss stützt, vermindern oder vernichten.

Man nehme z. B. an, dass die Thatsache, welche der Zeuge bekundet, zu den ausserordentlichen und wunderbaren gehöre. Dann erfährt die Beweiskraft eines solchen Zeugnisses eine grössere oder kleinere Verminderung, je nachdem die Thatsache mehr oder weniger ungewöhnlich ist. Der Grund, warum man Zeugen oder Geschichtsschreibern Glauben beimisst, leitet sich nicht von einer Verknüpfung ab, welche man a priori zwischen Zeugniss und Wirklichkeit erkennt, sondern weil man gewohnt ist, eine Gleichförmigkeit zwischen Beiden anzutreffen. Ist aber die bezeugte Thatsache uns selten vorgekommen, so erhebt sich ein Streit entgegengesetzter Erfahrungen, von denen die eine die andere so weit zerstört, als ihre Kraft reicht, und die stärkere kann auf die Seele nur noch mit der übriggebliebenen Kraft wirken. Dasselbe Prinzip der Erfahrung, welches uns den Berichten von Zeugen gewissermassen vertrauen lässt, giebt uns in einem solchen Falle auch einen Grad von Gewissheit gegen die Thatsache, welche sie feststellen wollen. Aus

diesem Widerspruche entspringt nothwendig ein Gegensatz und eine gegenseitige Zerstörung des Glaubens und Vertrauens. »Ich würde dies nicht glauben, selbst wenn es mir »Cato erzählte,« war in Rom schon zu Lebzeiten dieses philosophischen Staatsmannes eine sprichwörtliche Redensart. Man erkannte, dass die Unglaubwürdigkeit einer Thatsache selbst eine so grosse Autorität erschüttern könnte.*)

Der indische Prinz, welcher den ersten Erzählungen über die Wirkungen des Frostes nicht glauben wollte, verfuhr ganz richtig, und es bedurfte natürlich sehr starker Zeugnisse, um seine Zustimmung zu Thatsachen zu gewinnen, welche aus Naturbedingungen hervorgingen, die ihm ganz unbekannt waren und so wenig den Vorgängen glichen, von denen er eine beständige und gleichförmige Erfahrung hatte.

Wenn sie auch seinen Erfahrungen nicht widersprachen, so stimmten sie doch nicht damit überein. (J)

Um aber die Wahrscheinlichkeit gegen die Ansicht der Zeugen zu steigern, nehme man an, dass die Thatsache, welche sie bekunden, nicht blos ausserordentlich, sondern

*) So berichtet Plutarch im Leben Cato's.

Anm. J. Ein Indier konnte offenbar nicht aus Erfahrung wissen, dass das Wasser in kalten Ländern gefriert. Die Natur wird dabei in eine ihm ganz unbekannte Lage gebracht, und er kann nicht a priori den Erfolg voraussagen. Es ist für ihn ein neues Experiment, dessen Erfolg allemal ungewiss bleibt. Man kann wohl mitunter die Folge nach Analogien vermuthen, aber es bleibt nur Vermuthung. In dem Falle des Gefrierens erfolgt offenbar die Wirkung gegen die Regeln der Analogie, und sie ist der Art, dass ein verständiger Indier sie nicht voraussehen kann. Die Wirkung der Kälte auf das Wasser geschieht nicht allmählich nach dem Grade der Kälte; sondern das Wasser geht, wenn der Gefrierpunkt eintritt, plötzlich von der höchsten Flüssigkeit zur vollkommenen Härte über. Ein solches Ereigniss gilt deshalb als ausserordentlich und verlangt ein ziemlich starkes Zeugniss, um Leuten in warmen Ländern glaublich zu erscheinen. Aber es ist doch nicht wunderbar und widerspricht nicht der gleichförmigen Erfahrung von dem Laufe der Natur in Fällen, wo die Umstände dieselben sind. Die Einwohner von Sumatra haben das Wasser bei sich immer flüssig gesehen, und das Gefrieren ihrer Flüsse müsste für ein Wunder gelten; aber sie sahen nie das Wasser während des Winters in Moskau und können deshalb nicht bestimmt wissen, welcher Erfolg da eintreten wird.

wahrhaft wunderbar sei; ferner, dass das Zeugniss, an sich betrachtet, vollständig beweisend sei. In diesem Falle steht Beweis gegen Beweis; der stärkste wird überwiegen, aber mit einer Verminderung seiner Kraft im Verhältniss zu der seines Gegners.

Ein Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze. Da nun eine feste und unveränderliche Erscheinung diesen Gesetzen zu Grunde liegt, so ist der Beweis gegen das Wunder aus der blossen Natur der Thatsache so stark, wie irgend ein der Erfahrung entnommener Beweis nur gedacht werden kann. Weshalb ist es mehr als wahrscheinlich, dass alle Menschen sterben müssen; dass das Blei sich nicht von selbst in der Luft schwebend erhalten kann; dass das Feuer das Holz verzehrt und von Wasser gelöscht wird? offenbar weil diese Erfolge mit den Gesetzen der Natur übereinstimmend befunden sind, und eine Verletzung dieser Gesetze, d. h. in anderen Worten ein Wunder nöthig ist, um sie nicht eintreten zu machen. Nichts gilt als Wunder, was im gewöhnlichen Lauf der Dinge geschieht. Es ist kein Wunder, wenn ein anscheinend gesunder Mann plötzlich stirbt, weil eine solche Todesart zwar seltener als andere ist, aber doch oft beobachtet worden ist. Aber es wäre ein Wunder, wenn ein todter Mensch wieder lebendig würde, weil dies zu keiner Zeit und in keinem Lande vorgekommen ist. Es muss deshalb eine allgemeine Erfahrung jedem Wunder entgegenstehen, sonst würde das Ereigniss nicht diesen Namen verdienen. Und da die allgemeine Erfahrung einen vollen Beweis abgiebt, so ergiebt hier die Natur der Thatsache selbst einen genauen und vollen Beweis gegen das Dasein dieses Wunders. Dieser Beweis kann nur aufgehoben und das Wunder glaubwürdig gemacht werden, wenn man einen stärkeren Beweis gegen ihn beibringt. (K.)

Anm. K. Manchmal kann ein Ereigniss, wenn man es an sich selbst betrachtet, den Gesetzen der Natur nicht widersprechend erscheinen, und doch, wenn es geschieht, in Folge gewisser Umstände, als ein Wunder gelten, weil es thatsächlich den Gesetzen widerspricht. Wenn Jemand, der sich für einen Gesandten Gottes ausgiebt, einem Kranken heisst, gesund zu sein, einem Gesunden, todt niederzufallen; wenn er den Wolken das Regnen und den Winden das Wehen gebietet, kurz, wenn er natürliche Ereignisse fordert, die seinem Befehle unmittelbar nachfolgen, so kann dies mit Recht als Wunder gelten, weil es in

Die einfache Folge ist (und es ist ein allgemeiner Grundsatz, der aller Aufmerksamkeit werth ist), »dass kein Zeug»niss zureicht, ein Wunder festzustellen; es müsste denn »das Zeugniss der Art sein, dass seine Falschheit wunder»barer wäre als die Thatsache, welche es bekundet; und »selbst in diesem Falle besteht eine gegenseitige Aufhebung »der Gründe; der stärkere giebt nur noch eine Sicherheit »nach dem Grade der Stärke, welche nach Abzug des »schwächeren übrig bleibt.« Wenn nun Jemand erzählt, er habe gesehen, dass ein Todter wieder lebendig gemacht worden sei, so überdenke ich sogleich bei mir, ob es wahrscheinlicher sei, dass ein Mensch betrügt oder betrogen ist, oder dass das erzählte Ereignis sich wirklich zugetragen habe. Ich wiege ein Wunder gegen das andere ab, und je nach dem Uebergewicht, was ich bemerke, entscheide ich mich und verwerfe immer das grössere Wunder.

Wäre die Unwahrheit seines Zeugnisses ein grösseres Wunder als das berichtete Ereigniss, dann, und nur dann kann er auf meinen Glauben oder Zustimmung Anspruch machen. [15])

Abschnitt II.

In der obigen Betrachtung habe ich angenommen, dass das Zeugniss, worauf das Wunder gestützt wird, volle Be-

---

dieser Verbindung den Naturgesetzen widerspricht. Besteht aber ein Verdacht, dass das Gebot und das Ereigniss nur zufällig zusammentrafen, so liegt kein Wunder und keine Ueberschreitung der Naturgesetze darin. Wird dieser Verdacht beseitigt, so ist offenbar ein Wunder und eine Ueberschreitung der Naturgesetze vorhanden; denn nichts ist mehr diesen entgegen als ein solcher Einfluss der Worte und Gebote eines Menschen. Man kann das Wunder definiren als eine Ueberschreitung der Naturgesetze durch ein besonderes Wollen der Gottheit oder durch Dazwischenkunft eines unsichtbaren Einflusses. Das Wunder kann von den Menschen bemerkt werden oder nicht; dies ändert seine Natur und sein Wesen nicht. Erhebt sich ein Haus oder ein Schiff in die Luft, so ist dies ein augenscheinliches Wunder. Erhebt sich eine Feder, ohne dass der Wind die dazu nöthige Stärke besitzt, so ist auch dies ein wirkliches Wunder, wenn es auch weniger auffällt.

weiskraft erreiche, und dass seine Unwahrheit in der That unerhört sei; indess kann ich leicht zeigen, dass ich in meinen Zugeständnissen zu bereitwillig gewesen bin, und dass kein Wunder je auf einen vollen Beweis gestützt worden ist.

Denn erstens befindet sich in keinem Geschichtswerk ein Wunder auf eine genügende Zahl von Personen gestützt, deren gesunder Sinn, Erziehung und Kenntnisse so unanfechtbar wären, dass man gegen alle Täuschung derselben sich geschützt halten könnte; deren Rechtschaffenheit so unbedenklich wäre, um sie über allen Verdacht des Betruges zu erheben; deren Glaubwürdigkeit und Ansehen in den Augen der Menschen gefährdet worden wäre, wenn man sie bei einer Lüge ertappt hätte, und die sich in einem so besuchten Orte der Erde befunden, dass die Entdeckung unvermeidlich gewesen wäre. Und doch sind alle diese Umstände nöthig, um dem Zeugnisse eines Menschen volle Zuverlässigkeit zu geben.

Zweitens zeigt sich in der menschlichen Natur ein Prinzip, was bei genauer Untersuchung die Zuversicht ausserordentlich mindern muss, welche man bei Wundern auf das Zeugniss der Menschen setzen könnte. Die Regel, nach der wir uns selbst beim Ueberlegen entscheiden, lautet, dass Dinge, die man nicht kennt, denen gleichen, die man kennt; dass das, was als das Häufigste erscheint, auch das Wahrscheinlichste ist, und dass bei widerstreitenden Gründen man den Vorzug dem geben muss, der sich auf die grösste Zahl gleicher Fälle stützt. Allein wenn man auch nach dieser Regel keine Thatsache annimmt, welche im gewöhnlichen Grade ungewöhnlich und unglaublich ist, so hält man doch bei dem weiteren Fortgange diese Regel nicht fest; sondern wenn etwas ganz Verkehrtes und Wunderbares behauptet wird, so wird eine solche Thatsache um so leichter zugelassen, und zwar gerade wegen des Umstandes, der den Glauben an sie hindern sollte. Die Leidenschaft für Ueberraschung und Staunen, welche das Wunder befriedigt, ist eine angenehme Aufregung und treibt sichtlich zu dem Glauben der Dinge, an welche sie sich heftet. Dies geht so weit, dass selbst die, welche dieses Vergnügen nicht unmittelbar geniessen und die erzählten wunderbaren Ereignisse nicht glauben können, doch gern an dem Genuss aus zweiter Hand oder durch Rückschlag Theil nehmen und einen Stolz

und ein Vergnügen darin setzen, bei Andern Staunen zu erwecken.

Mit welcher Begierde hört man nicht auf die wunderbaren Geschichten der Reisenden, auf ihre Beschreibung der See- und Land-Ungeheuer, auf ihre Berichte von ausserordentlichen Begegnissen, seltsamen Menschen und wilden Sitten? Verbindet sich nun noch die religiöse Gesinnung mit dieser Liebe zu Wundern, so hat es mit dem gesunden Verstande ein Ende, und menschliches Zeugniss verliert unter diesen Umständen allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Ein Gläubiger kann sich begeistern und sich einbilden, das Unwirkliche zu sehen; er kann wissen, dass seine Erzählung falsch ist, und doch, um eine so heilige Angelegenheit zu fördern, mit der besten Absicht dabei verharren. Selbst da, wo solche Täuschung nicht Statt hat, wirkt die durch eine so starke Versuchung geweckte Eitelkeit mächtiger auf ihn als auf alle Anderen in gewöhnlichen Verhältnissen; und ebenso wirkt sein eigenes Interesse mit gleicher Kraft. Seine Zuhörer haben vielleicht oder haben wirklich nicht die genügende Urtheilskraft, um sein Zeugniss zu prüfen; sie geben in so erhabenen und geheimnissvollen Dingen grundsätzlich ihr eigenes Urtheil gefangen, und selbst wenn sie es gebrauchen wollten, stören Leidenschaft und erhitzte Phantasie dessen regelmässige Wirksamkeit. Ihre Leichtgläubigkeit erhöht seine Unverschämtheit, und seine Unverschämtheit überwältigt ihre Leichtgläubigkeit.

Die Beredsamkeit auf ihrer Höhe lässt wenig Raum für Verstand und Nachdenken; wendet sie sich aber ganz an die Phantasie und deren Affekte, so nimmt sie die gutwilligen Zuhörer gefangen und überwältigt ihren Verstand. Glücklicherweise wird diese Höhe selten erreicht. Was aber ein Tullius und Demosthenes bei einer Römischen oder Athenischen Versammlung kaum erreichen konnten, das vermag jeder Kapuziner, jeder herumziehende oder sesshafte Prediger über die meisten Menschen, und in höherem Maasse durch Erweckung dieser groben und niedrigen Leidenschaften.

Die vielen Beispiele von geschmiedeten Wundern, Prophezeiungen und übernatürlichen Ereignissen, die zu allen Zeiten entweder durch Gegenbeweise entdeckt worden sind, oder die sich durch ihre eigene Widersinnigkeit verrathen, sind ein genügendes Zeichen für die grosse Neigung der Men-

schen zum Ausserordentlichen und Wunderbaren; sie genügen, um Verdacht gegen alle Berichte dieser Art zu erwecken. Diese hier geschilderte Weise des Fürwahrhaltens zeigt sich selbst bei den gemeinsten und wahrscheinlichsten Ereignissen. So entsteht z. B. kein Gerücht so leicht und verbreitet sich namentlich auf dem Lande und in kleinen Städten so schnell, als das über Heirathen; zwei junge Leute gleichen Standes können sich kaum zweimal sehen, ohne dass die ganze Nachbarschaft gleich ein Paar aus ihnen macht. Das Vergnügen, eine interessante Neuigkeit zu erzählen, zu verbreiten und der Erste dabei zu sein, bringt solche Nachricht schnell herum. Dies ist so allgemein, dass kein verständiger Mann auf solche Gerüchte etwas giebt, ehe nicht stärkere Beweise sie unterstützen. Sind es nicht dieselben Leidenschaften und andere noch stärkere, welche die Masse der Menschen alle religiösen Wunder mit der grössten Heftigkeit und Zuversicht glauben und erzählen lässt?

Drittens bildet es eine starke Vermuthung gegen die Berichte von unnatürlichen und wunderbaren Ereignissen, dass sie hauptsächlich nur unter unwissenden und rohen Völkern in Menge sich finden. Wenn ein gebildetes Volk dergleichen zugelassen hat, so zeigt sich, dass es dasselben von unwissenden und rohen Vorfahren empfangen hat; von diesen sind sie mit all der unverletzlichen Beglaubigung und dem Ansehen überliefert, welche sich immer mit alten Meinungen verbinden. Wenn man die Anfänge der Geschichte bei alten Völkern nachliest, so meint man in eine andere Welt versetzt zu sein, wo alle Gestalten der Natur verändert sind, und jedes Element seine Wirksamkeit in einer anderen Weise, als gegenwärtig, vollbringt. Schlachten, Revolutionen, Pestilenz, Hungersnoth und Tod sind da niemals die Wirkungen der uns bekannten Ursachen. Wunder, Vorzeichen, Orakel, Aussprüche verdunkeln vollständig die wenigen natürlichen Ereignisse, die dazwischen eingeschoben sind. Da indess dergleichen mit jeder Seite abnimmt, die den aufgeklärten Zeiten näher führt, so ersieht man, dass das Wunderbare und Uebernatürliche nicht existirt, sondern nur aus der bekannten Neigung der Menschen zum Wunderbaren entspringt. Wenn auch diese Neigung mitunter von den Sinnen und der Wissenschaft einen Schlag erhält, so kann sie doch nie aus der menschlichen Natur ausgerottet werden.

Es ist sonderbar, wird ein vorsichtiger Leser bei diesen wunderbaren Geschichten sagen, dass solche wunderbaren Dinge sich jetzt gar nicht zutragen. Aber es ist doch nicht sonderbar, meine ich, dass die Menschen zu allen Zeiten lügen. Man hat ja genug Proben von dieser Schwäche erlebt; man hat gehört, wie Manche von diesen wunderbaren Berichten erst angestaunt und, nachdem sie mit Spott von allen klugen und vernünftigen Leuten behandelt worden, zuletzt selbst von der Menge aufgegeben worden sind. Man sei versichert, dass diese berühmten Lügen, welche zu einer solchen ungeheuerlichen Höhe verbreitet und aufgeschwollen sind, aus ähnlichen Anfängen entstanden sind; sie waren aber in einen passenderen Boden gesät und wuchsen so zu Ungeheuern auf, die beinahe denen gleichen, die sie erzählen.

Es war eine kluge Berechnung des falschen Propheten Alexander, der jetzt zwar vergessen, aber einst berühmt war, dass er zur ersten Scene seiner Betrügereien Paphlagonien wählte, wo das Volk ausserordentlich unwissend und thöricht war und selbst die gröbsten Betrügereien bereitwillig verschlang. Leute in der Ferne, welche schwach genug sind, die Sache ernst zu nehmen, haben keine Gelegenheit, bessere Nachrichten zu bekommen. Die Geschichten kommen durch hundert Nebendinge vergrössert zu ihnen. Die Narren beeifern sich, den Betrug zu verbreiten, während der kluge und vernünftige Mann in der Regel sich begnügt, den Unsinn zu belachen, ohne sich um die besonderen Umstände zu bekümmern, durch die er leicht widerlegt werden könnte. So konnte jener Betrüger mit den unwissenden Paphlagoniern beginnen, dann bis zur Aufnahme von Schülern, selbst aus den griechischen Philosophen, ja den vornehmsten und ausgezeichnetsten Männern in Rom vorschreiten. Selbst der weise Kaiser Marc Aurel schenkte ihm insoweit Aufmerksamkeit, dass er auf seine lügnerischen Prophezeiungen den Erfolg eines militärischen Unternehmens baute.

Die Vortheile sind so gross, wenn ein Betrug bei einem unwissenden Volke begonnen wird, dass, selbst wenn der Betrug zu grob ist, um allgemein zu täuschen (was, obgleich selten, mitunter der Fall ist), er doch eine weit grössere Aussicht auf Erfolg in fernen Ländern hat, als wenn die erste Scene in einer Stadt beginnt, die in Kunst und Wissenschaft berühmt ist. Die Dümmsten und Rohsten jener Bar-

baren tragen das Gerücht nach Aussen; keiner ihrer Landsleute hat weitere Verbindungen oder genügendes Ansehen und Zutrauen, um dem Betruge zu widersprechen und ihn niederzuschlagen. Die menschliche Neigung zum Wunderbaren hat volle Gelegenheit, sich zu entfalten. Und so gilt eine Geschichte, welche an dem Orte, wo sie zuerst ausgestreut wurde, Jedermann von sich weist, in einer Entfernung von hundert Meilen als gewiss. Hätte Alexander seinen Sitz in Athen genommen, so würden die Philosophen dieses berühmten Sammelpunktes der Gelehrsamkeit ihre Ansicht in der Sache sofort durch das ganze römische Reich verbreitet haben; und diese Ansicht würde durch die Stütze solcher Autoritäten und durch die Kraft der Vernunft und Beredsamkeit in ihrer Darlegung allen Menschen die Augen geöffnet haben. Allerdings hatte Lucian, als er zufällig Paphlagonien durchreiste, eine gute Gelegenheit, diesen Dienst zu leisten; aber es trifft sich nicht immer, dass jeder Alexander einen Lucian findet, der bereit ist, seinen Betrug aufzusuchen und blöss zu legen.

Ich kann noch als vierten Grund gegen die Glaubwürdigkeit der Wunder anführen, dass es selbst für solche, die nicht als Betrug entdeckt worden sind, kein Zeugniss giebt, dem nicht eine Anzahl anderer Zeugnisse entgegenstände; das Wunder hebt deshalb nicht blos die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses, sondern dieses sich selbst auf. Zu mehrerer Verständlichkeit erwäge man, dass in Religionssachen jeder Unterschied auch ein Widerspruch ist, und dass die Religionen vom alten Rom, von der Türkei, von Siam und China unmöglich alle auf festem Grunde errichtet sein können. Mithin hat jedes Wunder, wovon diese Religionen erzählen (und sie wimmeln alle von Wundern), indem es das besondere System, zu dem es gehört, begründen will, zugleich die, wenn auch nur indirekte Kraft, jedes andere Religions-System umzustürzen. Mit Umstürzung der anderen Systeme zerstört es aber auch die Glaubwürdigkeit der Wunder, auf welche jene errichtet waren. Deshalb müssen die Wunder der verschiedenen Religionen als widersprechende Thatsachen gelten, und die Beweiskraft derselben, sei sie stark oder schwach, hebt die eine die andere auf. Folgt man dieser Auffassung, so hat man für den Glauben an die Wunder Mahomed's und seiner Nachfolger das Zeugniss einiger rohen Araber als Bürgschaft, und auf der anderen

Seite die Glaubwürdigkeit von Titus Livius, Plutarch, Tacitus und aller Schriftsteller und Zeugen unter den Griechen, Chinesen und Katholiken, welche die Wunder für ihre Religion berichten. Ich sage, man muss ihr Zeugniss ebenso betrachten, als hätten sie die Wunder von Mahomed erwähnt und ihnen mit derselben Bestimmtheit widersprochen, mit der sie ihre eigenen Wunder erzählen. Diese Art der Beweisführung erscheint vielleicht gesucht und spitzfindig, aber sie ist in der That gleicher Natur mit der eines Richters, welcher ausführt, dass die Glaubwürdigkeit zweier Augenzeugen eines Verbrechens durch das Zeugniss zweier anderer aufgehoben werde, welche versichern, dass der Thäter zu der Zeit, wo das Verbrechen begangen sein soll, funfzig Meilen davon entfernt gewesen sei.

Eines der best bezeugten Wunder in der Profan-Geschichte ist das, was Tacitus von Vespasian erzählt, der einen Blinden in Alexandrien mittelst seines Speichels und einen Lahmen durch die blosse Berührung seines Fusses heilte, in Folge einer Erscheinung des Gottes Serapis, welcher ihnen aufgegeben hatte, sich wegen dieser Wunderkuren an den Kaiser zu wenden. Man kann diese Geschichte bei diesem klassischen Schriftsteller nachlesen.*) Alle Umstände vereinigen sich, um diese Nachricht zu beglaubigen; dies könnte mit aller Kraft der Beredsamkeit und Beweisführung weiter dargelegt werden, wenn Jemand noch ein Interesse hätte, die Zeugnisse für diesen erloschenen und götzendienerischen Aberglauben zu verstärken. Dahin gehören der Beruf, die Ruhe, das Alter und die Rechtschaffenheit eines so grossen Kaisers, welcher während seines ganzen Lebens mit seinen Freunden und Hofleuten vertraulich verkehrte und niemals den ausserordentlichen Schein göttlichen Wesens sich beilegte, wie Alexander und Demetrius. Ebenso war der Geschichtsschreiber ein Zeitgenosse und wegen seiner Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit bekannt; er war vielleicht der grösste und scharfsinnigste Kopf des ganzen Alterthums und so frei von jeder Neigung zur Leichtgläubigkeit, dass er den entgegengesetzten Vorwurf der Gottlosigkeit und Weltlichkeit sich zugezogen hat. Die Personen, auf deren Ansehen er das Wunder erzählt, waren sicherlich von anerkannter

*) Tacitus' Geschichten. Buch V. Kapitel 8. Sueton erzählt im Leben Vespasian's die Geschichte ziemlich ebenso.

Wahrhaftigkeit und Urtheilsfähigkeit; sie waren Augenzeugen der Thatsache, und wiederholten ihr Zeugniss, als die Flavische Familie die Herrschaft verloren hatte und als Preis der Lüge keine Belohnung mehr austheilen konnte. Alle, die dabei waren, sagt Tacitus, erzählen es noch jetzt, wo die Lüge keinen Lohn mehr zu hoffen hat. Nimmt man die Oeffentlichkeit des erzählten Vorganges hinzu, so kann es nicht leicht einen stärkeren Beweis für eine so grobe und offenbare Unwahrheit geben.

Auch der Kardinal von Retz erzählt eine merkwürdige Geschichte, die unsere Aufmerksamkeit verdient. Bei seiner Flucht nach Spanien, um der Verfolgung seiner Feinde zu entgehen, kam dieser intriguante Staatsmann nach Saragossa, der Hauptstadt von Aragonien, wo man ihm in der Kathedrale einen Mann zeigte, welcher sieben Jahre als Thürhüter gedient hatte, und der jedem Einwohner, welcher in dieser Kirche gebetet hatte, wohl bekannt war. Er hatte die ganze Zeit nur ein Bein gehabt; aber durch Einreibung des Stumpfes mit heiligem Oel hatte er das andere wieder bekommen, und der Kardinal versichert, dass er ihn mit zwei Beinen gesehen habe. Dies Wunder wurde von allen Domherren bestätigt, und die ganze Bürgerschaft wurde zur Versicherung der Thatsache angerufen; der Kardinal fand, dass sie bei ihrem frommen Eifer vollständig an das Wunder glaubten. Hier ist der Berichterstatter ebenfalls ein Zeitgenosse des angeblichen Wunders; er ist von ungläubigem und sittenlosem Charakter, aber auch von scharfem Geiste. Das Wunder ist so eigener Natur, dass ein Betrug kaum möglich war, und die Zeugen waren zahlreich und gewissermassen Zuschauer der Thatsache, welche sie bekundeten. Was aber die Kraft des Beweises noch erheblich steigert und die Verwunderung über diesen Fall verdoppeln muss, ist, dass der Kardinal, der sie erzählt, sie anscheinend selbst nicht glaubt. Man kann ihn daher nicht als der Mithülfe bei diesem heiligen Betruge verdächtigen. Er urtheilte richtig, dass, um eine solche Thatsache zu verwerfen, es nicht gerade darauf ankomme, die Zeugnisse zu widerlegen und ihre Falschheit durch alle Züge von Leichtgläubigkeit und Schlechtigkeit zu verfolgen, welche sie zuwege brachten. Er wusste, dass dies schon bei einem geringen Abstande nach Zeit und Ort unmöglich wird, und dass selbst da, wo man unmittelbar gegenwärtig ist, es in Folge des Aber-

glaubens, der Unwissenheit, Pfiffigkeit und Gemeinheit eines grossen Theiles der Menschen sehr schwer fällt. Er schloss deshalb wie ein vernünftiger Mann, dass solche Beweise die Unwahrheit schon auf ihrer Stirne trügen, und dass jedes auf menschliches Zeugniss gestützte Wunder mehr ein Gegenstand des Spottes als der Widerlegung sei.

Niemals ist eine grössere Zahl von Wundern Jemand zugeschrieben worden, als die, welche in Frankreich auf dem Grabe des Abt Paris, des berüchtigten Jansenisten geschehen sein sollten, mit dessen Heiligkeit das Volk so lange betrogen wurde. Die Heilung von Kranken, die Wiedererlangung des Gehörs bei Tauben, und des Gesichts bei Blinden wurden überall als Wirkungen dieses heiligen Grabes erzählt. Aber noch viel wunderbarer ist es, dass viele von diesen Wundern gleich an Ort und Stelle festgestellt worden sind, und zwar vor Richtern von unzweifelhafter Rechtlichkeit, auf das Zeugniss von glaubwürdigen und angesehenen Personen, in einem aufgeklärten Zeitalter und auf der hervorragendsten Schaubühne der jetzigen Welt. Dies ist aber noch nicht Alles. Ein Bericht davon wurde gedruckt und überall verbreitet, und die Jesuiten waren nicht im Stande, ihn bestimmt zu widerlegen oder den Betrug aufzudecken, obgleich diese gelehrte Körperschaft von der Obrigkeit unterstützt wurde und eine erklärte Feindin der Ansichten war, zu deren Gunsten die Wunder geschehen sein sollten. (L)

Anm. L. Die Schrift verfasste Herr Montgeron, Parlamentsrath in Paris, ein Mann von Ansehen und Charakter. Er wurde zum Märtyrer für diese Sache und soll in Folge dieser Schrift irgendwo im Kerker sitzen.

Es giebt auch noch ein anderes Buch in drei Bänden (Titel: Erzählung der Wunder des Abt Paris), was einen Bericht über viele dieser Wunder mit Bemerkungen enthält, und welches gut geschrieben ist. Dennoch zieht sich durch das Ganze eine lächerliche Vergleichung der Wunder des Abtes mit denen unseres Erlösers, und es wird behauptet, dass der Beweis für jene so stark, wie für diese sei. Als wenn das Zeugniss der Menschen je mit dem von Gott selbst verglichen werden könnte, der den inspirirten Verfassern die Feder geführt hat. Könnte man diese Verfasser nur als menschliche Zeugen betrachten, so wäre jener französische Schriftsteller noch mässig in seinem Vergleich; er könnte dann mit vielem Schein behaupten, dass die Jansenistischen

Wo gäbe es wohl eine solche Zahl von Umständen, die zur Bestätigung einer Thatsache so zusammenträfen wie hier, und was könnte man einer solchen Masse von Zeugen entgegen-

---

Wunder jene weit an Bezeugung und Glaubwürdigkeit übertreffen. Das Folgende ist glaubwürdigen Dokumenten entnommen, die in jenem Buche abgedruckt sind.

Viele von diesen Wundern des Abt Paris wurden sofort von Zeugen vor dem Officium oder bischöflichen Gerichtshof von Paris unter den Augen des Kardinal Noailles bekundet, dessen Einsichten und Charakter selbst von seinen Feinden nicht angegriffen worden sind.

Sein Nachfolger im Bischofssitz war ein Feind der Jansenisten und deshalb dazu berufen worden. Trotzdem dringen zweiundzwanzig Rektoren oder Pastoren von Paris mit dem höchsten Ernst in ihn, diese Wunder zu untersuchen, die aller Welt bekannt und über alle Zweifel erhaben sein sollten. Er lehnte es indess klüglich ab.

Die Molinistische Partei hatte in dem Fall des Fräulein le Franc diese Wunder in Verdacht bringen wollen. Allein sie verfuhren dabei auf die unregelmässigste Weise von der Welt; insbesondere verhörten sie nur einige Jansenisten, mit denen sie heimlich durchstachen, und bald wurden sie durch einen Haufen neuer Zeugen erdrückt; einhundertundzwanzig an Zahl, welche zu den vermögenden und glaubwürdigen Einwohnern gehörten und das Wunder beschwuren. Damit verband sich eine feierliche und ernste Berufung an das Parlament. Es war indess dem Parlament von Oben verboten worden, sich in die Sache zu mischen. — Man ersieht, dass wenn die Menschen von Eifer und Begeisterung erhitzt sind, selbst die stärksten Zeugnisse für die grösste Widersinnigkeit beschafft werden können. Wer so thöricht ist, die Sache aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten und nach besonderen Mängeln in den Zeugnissen zu suchen, wird sicherlich nichts erreichen. Die Betrügerei wäre jämmerlich, die bei einem solchen Streit nicht die Oberhand behielte.

Alle, welche damals in Frankreich waren, wussten, welches Ansehen Herr Heraut, der Polizeipräsident, besass, dessen Wachsamkeit, Scharfsinn, Thätigkeit und ausgedehnte Einsicht allgemein anerkannt wurde. Diese Magistratsperson, deren amtliche Macht beinahe unbeschränkt war, hatte volle Macht erhalten, die Wunder zu unterdrücken und in Verdacht zu bringen. Oft citirte und vernahm er sofort die Zeugen und die bei dem Wunder Betheiligten, und dennoch konnte er nie etwas Genügendes gegen sie erreichen.

In dem Falle mit Fräulein Thibaut schickte er den bekannten Dr. de Sylow zu ihr; dessen Bericht ist sehr merkwürdig.

stellen, wäre es nicht die unbedingte Unmöglichkeit der wunderbaren Natur der berichteten Ereignisse. Aber dies wird sicherlich in den Augen aller vernünftigen Leute als genügende Widerlegung gelten.

Der Arzt versichert, dass sie unmöglich so krank gewesen sein könne, wie die Zeugen bekundeten, weil sie unmöglich sich so schnell hätte wieder vollständig erholen können, wie dies bei seinem Besuche der Fall gewesen. Er hält sich mit seinen Folgerungen, wie ein verständiger Mann, innerhalb des Natürlichen, aber die Gegner sagten ihm, dass das Ganze ein Wunder sei und dass sein Zeugniss der sicherste Beweis dafür sei.

Die Molinisten befanden sich in einer unangenehmen Lage. Sie wagten es nicht zu behaupten, dass menschliches Zeugniss für den Beweis eines Wunders ganz unzureichend sei; sie waren vielmehr genöthigt, das Wunder als ein Werk der Zauberei und des Teufels darzustellen. Man entgegnete ihnen, dass dies die alten Juden auch so gemacht hätten.

Kein Jansenist kam in Verlegenheit, wenn er erklären sollte, weshalb die Wunder aufgehört hätten, als der Kirchhof auf Befehl des Königs geschlossen wurde. Die Berührung des Grabes war es, die diese wunderbaren Wirkungen hervorbrachte; konnte Niemand zum Grabe gelangen, so konnte man auch keine Wirkung erwarten. Allerdings hätte Gott die Mauern augenblicklich umreissen können; aber er bleibt der Herr über seine Gnade und Werke, und wir haben keine Rechtfertigung davon zu geben. Er wirft nicht in jeder Stadt die Mauern nieder, wie in Jericho bei dem Ton der Widderhörner, und er bricht nicht das Gefängniss jedes Apostels auf, wie er bei dem heiligen Paulus gethan.

Kein geringerer Mann, als der Herzog von Chantillon, Herzog und Pair von Frankreich, vom höchsten Rang und Familie, bezeugt die Wunderkur an seinem Diener, der mehrere Jahre an seinem Hofe an einer sichtbaren und fühlbaren Krankheit gelitten hatte.

Ich schliesse mit der Bemerkung, dass die Weltgeistlichkeit von Frankreich vor Allem sich durch Reinheit des Lebens und der Sitten auszeichnet; insbesondere die Pfarrer und Rektoren von Paris, welche diese Betrügereien bezeugen.

Die Gelehrsamkeit, der Verstand und die Rechtlichkeit der Mönche, so wie die Sittenstrenge der Nonnen von Port-Royal sind durch ganz Europa bekannt. Dennoch bezeugen sie sämmtlich ein Wunder, was an der Nichte des berühmten Pascal geschehen sei, dessen heiliges Leben ebenso wie sein ausserordentlicher Geist allbekannt sind. Der berühmte Racine erzählt in seiner berühmten Geschichte von Port-Royal dieses Wunder und bestätigt es durch das Zeugniss einer Menge von Nonnen,

Der Schluss ist nicht richtig, dass, weil menschliches Zeugniss in gewissen Fällen von der höchsten Gültigkeit und Kraft ist, wenn es z. B. die Schlacht von Philippi oder Pharsalus berichtet, deshalb jede Art von Zeugniss in allen Fällen gleiche Kraft und Gültigkeit haben müsse, Man nehme an, dass die Parteien des Cäsar und Pompejus jede den Sieg in diesen Schlachten für sich beansprucht hätten, und dass die Geschichtsschreiber jeder Partei ebenso ihrer eigenen den Vortheil zugeschrieben hätten, wie hätte da die Menschheit bei solcher Entfernung die Entscheidung treffen können. Der Widerspruch ist aber ebenso stark bei den Wundern, die Herodot und Plutarch erzählen, und die Mariana, Beda und andere Mönche berichten.

Der Weise schenkt einem Bericht nur sehr zweifelhaften Glauben, wenn er den Leidenschaften des Berichterstatters schmeichelt, sei es zum Ruhme seines Landes, seiner Familie oder seiner selbst, oder im Interesse einer seiner Neigungen und Schwächen. Welche grössere Versuchung giebt es aber,

---

Priestern, Aerzten und Edelleuten, deren Glaubwürdigkeit unzweifelhaft war. Mehrere Gelehrte, unter Andern der Bischof von Tournay, hielten diese Wunder für so gewiss, dass sie sie zur Widerlegung der Atheisten und Freidenker benutzten. Die Regentin von Frankreich, welche gegen Port-Royal sehr eingenommen war, sandte ihren eigenen Arzt zur Untersuchung des Wunders, und dieser kam als ein Bekehrter zurück. Kurz, die übernatürliche Heilung war so unbestreitbar, dass es eine Zeit lang dieses berühmte Kloster gegen die Aufhebung schützte, mit der es die Jesuiten bedrohten. Hätte hier ein Betrug untergelegen, so hätte er sicherlich durch so kluge und muthige Gegner entdeckt werden müssen, und es würde die Niederlage der Betrüger beschleunigt haben. Unsere Geistlichen vermögen aus verächtlichem Material eine furchtbare Burg zu errichten; welches ungeheure Werk hätten sie da nicht aus diesen und anderen Umständen zu Stande bringen können, die ich übergangen habe. Wie oft würden die grossen Namen von Pascal, Racine, Arnold und Nicole vor unseren Ohren geklungen haben? Wären sie klug gewesen, so hätten sie das Wunder annehmen sollen, und nicht tausendmal mehr werth sein wollen, als der Rest ihrer Sippschaft. Ueberdem hätte es ihnen sehr nützlich werden können. Denn dieses Wunder wurde wirklich vollbracht durch die Berührung eines wirklichen heiligen Spans von den heiligen Dornen, welche die heilige Krone bildeten, welche u. s. w.

als für einen Sendling, einen Propheten oder Abgesandten des Himmels gehalten zu werden; wer fürchtet Gefahren und Schwierigkeiten, wenn es gilt, einen so erhabenen Charakter zu gewinnen. Wenn Jemand mit Hülfe seiner Eitelkeit und erhitzten Phantasie erst sich selbst zu einem Gläubigen gemacht hat und ernstlich auf die Täuschung eingegangen ist, so wird er vor keiner frommen Betrügerei zurückschrecken, die eine so heilige und verdienstvolle Sache unterstützen soll.

Der kleinste Funke kann hier zur grossen Flamme werden, weil die Stoffe dazu immer bereit liegen. Das *avidum genus auricularum**), die staunende und stierende Volksmasse erfasst begierig und ohne Prüfung Alles, was dem Aberglauben schmeichelt und Wunder zu Stande bringt.

Wie viele solche Geschichten sind nicht zu allen Zeiten entdeckt und gleich in ihrer Kindheit ausgemerzt worden? Wie viele andere sind nicht für eine Zeit lang gepriesen worden und dann in Vergessenheit und Vernachlässigung gerathen? Wo mithin solche Erzählungen herumgetragen werden, da liegt die Lösung des Vorganges auf der Hand, und man bleibt in Uebereinstimmung mit den Regeln der Beobachtung und Erfahrung, wenn man sie auf die bekannten und natürlichen Ursachen der Leichtgläubigkeit und Täuschung zurückführt. Und soll man, anstatt zu einer so natürlichen Lösung zu greifen, lieber eine wunderbare Verletzung der festesten Naturgesetze annehmen?

Ich brauche nicht die Schwierigkeit bei Aufdeckung einer Unwahrheit zu erwähnen, welche für Privat- und selbst öffentliche Erzählungen schon an dem Orte besteht, wo das Ereigniss stattgefunden haben soll; sie wird noch grösser, wenn die Scene, wenn auch nur um ein Geringes, abrückt. Selbst ein Gerichtshof ist trotz seines Ansehens, seiner Genauigkeit und Sorgfalt oft in Verlegenheit, wenn er zwischen Wahrheit und Irrthum bei ganz natürlichen Vorgängen entscheiden soll. Aber die Sache kommt nie zum Austrag, wenn man sich nur der gemeinen Weise des Streitens, Zankens und den umlaufenden Gerüchten anvertraut; vorzüglich, wenn die Leidenschaften auf beiden Seiten sich einmischen.

Während der Kindheit einer neuen Religion halten kluge und gelehrte Leute die Sache gewöhnlich ihrer Aufmerksam-

*) Lucretius.

keit und Berücksichtigung nicht werth. Später, wenn sie den Betrug gerne aufdecken möchten, um die Menge aus der Täuschung zu befreien, ist die gute Zeit vorüber, und die Zeugen und Urkunden, welche die Sache aufklären könnten, sind unwiederbringlich verloren.

Keine Mittel der Aufdeckung bleiben dann übrig, als die, welche aus den Aussagen der Berichterstatter selbst hervorgehen, und welche dem Verständigen und Unterrichteten genügen, aber für das Verständniss der Masse meist zu fein sind.

Im Ganzen erhellt, dass kein Zeugniss für irgend ein Wunder es kaum zur Wahrscheinlichkeit, geschweige zur Gewissheit bringen könne; selbst wenn es möglich wäre, würde ihm die andere Gewissheit entgegenstehen, welche sich aus der Natur der Thatsache von selbst ergiebt, die bewiesen werden soll. Nur die Erfahrung giebt dem menschlichen Zeugniss Glaubwürdigkeit; aber dieselbe Erfahrung vergewissert auch von den Gesetzen der Natur. Stehen daher diese beiden Arten von Erfahrung einander entgegen, so kann man nur die eine von der andern abziehen und entweder die Ansicht der einen oder andern Seite mit der Zuversicht annehmen, welche sich aus dem Ueberrest ergiebt. Nach den hier dargelegten Grundsätzen verwandelt sich bei allen Volksreligionen diese Subtraktion in eine gänzliche Aufhebung, und man kann es daher als Grundsatz aufstellen, dass kein menschliches Zeugniss ein Wunder beweisen und zur Grundlage eines Religionssystems machen kann.

Ich bitte die hier gemachte Einschränkung nicht zu übersehen, wenn ich sage, dass kein Wunder so bewiesen werden kann, um zur Grundlage eines Religionssystems zu dienen. Denn ich gebe zu, dass sonst vielleicht es Wunder und Verletzungen des gewöhnlichen Naturlaufs solcher Art geben mag, welche durch menschliches Zeugniss beweisbar sind; obgleich es vielleicht unmöglich sein wird, irgend ein solches in einer Geschichtsurkunde aufzufinden. So nehme man z. B. an, dass alle Geschichtsschreiber in allen Sprachen darin übereinstimmten, dass am 1. Januar 1600 eine vollständige Finsterniss über der ganzen Erde acht Tage lang verbreitet gewesen sei; man nehme an, dass die Ueberlieferung dieses ausserordentlichen Ereignisses noch im Volke stark und lebendig sei; dass alle aus fremden Ländern zurückkehrenden Reisenden dieselbe Ueberlieferung brächten,

ohne die geringste Veränderung oder Widerspruch: so würden offenbar unsere heutigen Philosophen, anstatt die Sache zu bezweifeln, sie als gewiss annehmen und die Ursachen aufsuchen müssen, welche sie veranlasst haben könnten. Der Rückgang, die Verderbniss und die Auflösnng der Natur wird durch so manche Analogien wahrscheinlich gemacht, dass ein nach dieser Katastrophe hin zielendes Ereigniss innerhalb des Beweises menschlichen Zeugnisses fällt, wenn die Bekundungen zahlreich und gleichlautend sind.

Man setze aber, alle Geschichtsschreiber Englands stimmten darin überein, dass die Königin Elisabeth am 1. Januar 1600 gestorben sei; dass sowohl vor als nach ihrem Tode sie von ihren Aerzten und dem ganzen Hofe gesehen worden sei, wie bei Personen ihres Ranges dies gebräuchlich ist; dass ihr Nachfolger vom Parlament anerkannt und ausgerufen worden sei, und dass Jene, einen Monat nach ihrem Begräbniss, wieder erschienen sei, den Thron wieder bestiegen und England noch drei Jahre regiert habe. Ich würde dann allerdings über das Zusammentreffen so vieler Umstände betroffen sein, aber nicht im Geringsten geneigt sein, ein so wunderbares Ereigniss zu glauben. Ich würde den vorgeblichen Tod und das, was sich nachher öffentlich zugetragen hat, nicht bezweifeln; ich würde nur behaupten, dass der Tod blos vorgegeben worden sei und kein wirklicher gewesen sei und gewesen sein könne. Man würde mir vergeblich entgegnen, dass es schwer, ja unmöglich sei, die Welt in einer so wichtigen Angelegenheit zu hintergehen; auch die Weisheit und das sichere Urtheil dieser berühmten Königin, so wie der geringe Nutzen, den sie aus so einem erbärmlichen Kunststück hätte ziehen können, — Alles das würde mich nur stutzig machen; aber ich würde immer erwidern, dass die Schlechtigkeit und Thorheit der Menschen so gewöhnliche Dinge sind, dass ich eher an ausserordentliche Ereignisse aus deren Zusammentreffen glauben, als eine so offenbare Verletzung der Naturgesetze zulassen könnte.

Hängt aber das Wunder mit irgend einem neuen Religionssystem zusammen, so sind die Menschen zu allen Zeiten durch lächerliche Geschichten der Art so sehr betrogen worden, dass dieser Umstand allein die Täuschung beweisen, und dies für alle vernünftigen Leute genügen würde, um nicht allein die Thatsache zu verwerfen, sondern es selbst

ohne weitere Prüfung zu thun. Sollte auch das Wesen, dem das Wunder zugeschrieben wird, in solchem Falle allmächtig sein, so wird letzteres deshalb doch nicht um ein Haarbreit wahrscheinlicher; da es für uns unmöglich ist, die Eigenschaften und Handlungen eines solchen Wesens anders, als aus der Erfahrung kennen zu lernen, die wir aus deren Aeusserungen in dem gewöhnlichen Laufe der Natur entnehmen. Dies nöthigt zur Vergleichung früherer Beobachtungen und Fälle, wo menschliches Zeugniss die Wahrheit verletzt hat, mit solchen, wo die Naturgesetze durch Wunder verletzt worden sind, um zu entscheiden, welches von beiden wahrscheinlicher ist. Da nun bei religiösen Wundern die Verletzung der Wahrheit durch Zeugniss gewöhnlicher ist als bei andern Gelegenheiten, so muss das die Glaubwürdigkeit jener sehr vermindern und zu dem allgemeinen Entschluss führen, ihm niemals Aufmerksamkeit zu zollen, sei es auch noch so sehr mit scheinbaren Vorwänden ausgestattet.

Lord Bacon scheint denselben Grundsatz angenommen zu haben. »Man sollte,« sagt er, »eine Sammlung oder besondere Geschichte machen von allen ungeheuern und wunderbaren Geburten oder Erzeugnissen, kurz, von allem Neuen, Seltenen und Ausserordentlichen in der Natur. Dies müsste aber mit der grössten Sorgfalt geschehen, damit man sich nicht von der Wahrheit entferne. Vor Allem muss jede Erzählung als verdächtig gelten, welche in irgend einer Weise mit der Religion zusammenhängt, wie die Wunder bei Livius und nicht minder von Allem in den Schriften über natürliche Magie oder Alchymie, und bei solchen Schriftstellern, welche ein unüberwindliches Verlangen nach Unwahrheit und Fabeln verrathen.« (Novum Organon. Buch II. Satz 29.)

Diese Auffassung gefällt mir um so besser, als sie vielleicht jene gefährlichen Freunde und verkappten Feinde der christlichen Religion verwirren hilft, welche ihre Vertheidigung mit Grundsätzen der Vernunft versucht haben. Unsere allerheiligste Religion stützt sich auf den Glauben und nicht auf die Vernunft, und es heisst sicherlich sie gefährden, wenn man sie auf eine solche Probe stellt, die sie in keinem Falle bestehen kann. Um dies klar zu machen, will ich einige der in der Bibel erzählten Wunder untersuchen.

Um nicht zu weit abzuschweifen, will ich mich auf die Wunder in den fünf Büchern Mosis beschränken; ich werde sie nach den Grundsätzen jener angeblichen Christen prüfen, also nicht als Gottes Wort und Zeugniss nehmen, sondern als den Bericht eines menschlichen Schriftstellers und Geschichtsschreibers. Hier haben wir zunächst ein Buch, was von einem roheu und unwissenden Volke uns überliefert ist, was zu einer noch roheren Zeit und wahrscheinlich nach den erzählten Thatsachen abgefasst ist; es wird durch kein gleichzeitiges Zeugniss bestärkt und ähnelt den fabelhaften Erzählungen, wie sie jedes Volk von seinem Ursprunge besitzt. Beim Lesen zeigt sich dieses Buch voll von Wundern und Ungeheuerlichkeiten. Es erzählt von einem Zustande der Welt und Menschen, der von dem gegenwärtigen ganz abweicht; von dem Verlust dieses Zustandes; von Menschen, die beinah tausend Jahre alt geworden; von der Zerstörung der Erde durch die Sündfluth; von einer willkürlichen Erwählung eines Volkes als des vom Himmel begünstigten; dies Volk sind die Landsleute des Verfassers; er berichtet von ihrer Befreiung aus der Knechtschaft durch die erstaunlichsten Ereignisse. Nun bitte ich, dass Jeder die Hand auf sein Herz lege und nach einer ernsten Ueberlegung erkläre, ob nach seiner Meinung die Wahrheit eines solchen Buches, was auf solche Zeugnisse sich stützt, nicht ausserordentlicher und wunderbarer sein würde als alle die Wunder, die es berichtet? Dennoch müsste dies sein, wenn man es nach den oben dargelegten Regeln der Wahrscheinlichkeit zulassen will. —

Was hier von Wundern gesagt worden ist, gilt ebenso von Prophezeiungen. In der That sind alle Prophezeiungen wirkliche Wunder, und nur als solche können sie als Beweise für die Offenbarung gelten. Ueberschritte die Vorhersagung künftiger Ereignisse nicht die Kräfte der menschlichen Natur, so wäre es verkehrt, die Prophezeiung als Grund für die göttliche Sendung und das himmlische Ansehen zu benutzen. Hieraus ergiebt sich, dass überhaupt die christliche Religion nicht blos im Anfange von Wundern begleitet war, sondern dass sie auch heutiges Tages von Niemand ohnedem geglaubt werden kann. Die blosse Vernunft vermag nicht, uns von ihrer Wahrheit zu überzeugen, und wen der Glaube bestimmt, ihr beizustimmen, der ist sich eines fortwährenden Wunders in seiner Person bewusst, welches alle Regeln seines

Verstandes umstösst und ihn treibt, gerade das zu glauben, was der Gewohnheit und Erfahrung am meisten widerspricht. [16])

Abtheilung IX.

Ueber die besondere Vorsehung und ein zukünftiges Leben.

Ich unterhalte mich täglich mit einem Freunde, der skeptische Paradoxen liebt. Obgleich ich vielen seiner Behauptungen nicht beistimmen kann, so sind sie doch interessant und betreffen jene Kette von Beweisen, welche in der gegenwärtigen Untersuchung benutzt worden sind. Ich werde sie daher aus der Erinnerung so genau, als ich vermag, wiedergeben, damit der Leser selbst urtheilen möge.

Ich begann die Unterhaltung, indem ich das besondere Glück der Philosophie bewunderte. Sie fordert, sagte ich, volle Freiheit als ihr höchstes Recht und erblüht nur aus dem freien Kampfe der Ansichten und Beweise. Wie glücklich daher, dass sie zu einer Zeit und in einem Lande der Freiheit und Toleranz zur Welt kam, wo sie selbst bei ihren ausschweifendsten Lehren nie durch Glaubenssätze, Bekenntnisse und Strafgesetze eingezwängt wurde. Denn mit Ausnahme der Verbannung des Protagoras und den Tod des Sokrates, welcher zum Theil andere Veranlassungen hatte, giebt es in der alten Geschichte kaum ein Beispiel von der überfrommen Eifersucht, von welcher die jetzige Zeit so zu leiden hat. Epikur lebte bis zu hohem Alter friedlich und ruhig in Athen, und seine Schüler wurden sogar als Priester zugelassen, um bei dem Altar und in den heiligsten Gebräuchen der geltenden Religion mitzuwirken. (Lucian im Symposian und Dio.) Ebenso wurden Gehalte und Pensionen durch die Weisesten der römischen Kaiser den Lehrern aller philosophischen Sekten zur allgemeinen Anregung ertheilt. Wie sehr die Philosophie einer solchen Behandlung in ihrer frühen Jugend bedurfte, kann man daraus abnehmen, dass sie noch jetzt, wo sie doch härter und stärker

geworden sein muss, nur schwer die Rauheit der Zeit und die auf sie einbrechenden scharfen Stürme der Verleumdung und Verfolgung ertragen kann.

Sie sehen das als ein Glück der Philosophie an, sagte mein Freund, was vielmehr das Ergebniss des natürlichen Laufs der Dinge ist und in keiner Zeit und bei keinem Volke vermieden werden kann. Diese hartnäckige Frömmelei, über welche sie sich beklagen, weil sie der Philosophie so verderblich ist, sie entspringt vielmehr aus letzterer selbst, verbindet sich mit dem Aberglauben, trennt sich dann ganz von ihrer Mutter und wird ihr ausdauernder Feind und Verfolger. Tiefsinnige Religionssätze, welche jetzt so wüthenden Streit veranlassen, konnten in den frühesten Zeiten von den Menschen weder begriffen noch festgehalten werden; sie mussten bei ihrer Unwissenheit die religiösen Vorstellungen ihrer schwachen Fassungskraft anpassen und ihre heiligen Glaubenssätze nach solchen Erzählungen bilden, welche mehr der Gegenstand eines überlieferten Glaubens, als das Ergebniss von Beweisgründen und Streitigkeiten waren. Als daher der erste Schreck vorüber war, welcher die neuen Paradoxien und Grundsätze der Philosophen veranlassten, scheinen diese Lehrer im Alterthume immer in grosser Eintracht mit dem bestehenden Aberglauben gelebt und die Menschen zuletzt unter sich vertheilt zu haben; die ersteren nahmen die Gelehrten und Gebildeten, und der letztere das gemeine ungebildete Volk.

Sie scheinen, erwiderte ich, die Politik ganz aus dem Spiele zu lassen und anzunehmen, dass eine weise Obrigkeit über gewisse Sätze der Philosophie, wie die des Epikur, nicht besorgt zu werden brauche; obgleich diese das Dasein eines Gottes, und folglich seine Vorsehung und ein künftiges Leben, nicht anerkennen, damit in starkem Maasse die Bande der Moralität lockern und deshalb als für den Frieden der bürgerlichen Gesellschaft gefährlich erachtet werden können.

Ich weiss, erwiderte er, dass diese Verfolgungen allerdings zu keiner Zeit von der ruhigen Vernunft ausgegangen sind; auch nicht davon, dass man die verderblichen Folgen der Philosophie durch Erfahrung kennen gelernt. Sie entspringen lediglich aus Leidenschaften und Vorurtheil. Wie aber, wenn ich weiter ginge und behauptete, dass Epikur, im Falle er durch einen Schmeichler oder einen Denuncianten des jetzigen Schlages vor dem Volke angeklagt worden

wäre, sich leicht hätte vertheidigen und beweisen können, dass die Sätze seiner Philosophie ebenso heilig seien als die seiner Gegner, obgleich sie mit so viel Eifer ihn dem öffentlichen Hass und Misstrauen preiszugeben suchten.

Ich wünschte, sagte ich, Sie versuchten Ihre Beredsamkeit für einen so ungewöhnlichen Gegenstand und hielten eine Rede für Epikur, welche nicht blos den Pöbel von Athen befriedigte, wenn sie erlauben, dass diese alte und gebildete Stadt einen Pöbel gehabt hat, sondern auch dem philosophischeren Theil seiner Zuhörer, welche im Stande waren, seine Beweisführung zu verstehen.

Unter solchen Bedingungen, erwiderte er, ist dies nicht schwer. Gefällt es Ihnen, so will ich für eine kurze Zeit mich zu Epikur und Sie zu dem Volk von Athen machen und solch eine Vertheidigungsrede zum Besten geben, dass die Urne nur mit weissen Bohnen sich füllen soll, und keine schwarze meine boshaften Gegner erfreuen soll.

Sehr schön! Beginnen Sie unter diesen Voraussetzungen.

Ich komme hierher, o Athener! um in Eurer Versammlung das zu vertheidigen, was ich in meinem Hörsaale gelehrt habe; aber anstatt mit ruhigen und leidenschaftslosen Richtern zu streiten, finde ich mich von wüthenden Gegnern angeklagt. Eure Berathungen, welche von Rechts wegen den Fragen des öffentlichen Wohles und den Interessen des Staates zugewendet sein sollten, werden auf die Prüfung einer tiefsinnigen Philosophie abgeleitet, und diese grossartigen, aber vielleicht fruchtlosen Untersuchungen nehmen die Stelle Eurer gewöhnlicheren, aber nützlicheren Beschäftigungen ein. Soweit es auf mich ankommt, will ich diesem Missbrauch zuvorkommen. Wir wollen hier nicht über den Ursprung der Welt streiten; wir wollen nur untersuchen, inwiefern solche Fragen das öffentliche Interesse berühren; und wenn ich Euch überzeugen kann, dass sie für den Frieden des Staates und die Sicherheit der Gesellschaft ganz ohne Bedeutung sind, so hoffe ich, Ihr werdet mich gleich in die Hörsäle zurückschicken, um dort in Musse die erhabenste, aber auch schwierigste Frage aller Philosophie zu erörtern.

Die gottesfürchtigen Philosophen begnügen sich nicht mit den Ueberlieferungen der Voreltern und mit der Lehre Eurer Priester (bei der ich mich gerne beruhige), sondern geben einer voreiligen Neugierde nach und versuchen, wie weit sie die Religion auf die Gesetze der Vernunft zu grün-

den vermögen. Somit erwecken sie Zweifel, anstatt sie zu befriedigen; Zweifel, die aus einer sorgfältigen und genauen Untersuchung hervorgehen müssen. Mit den herrlichsten Farben malen sie erst die Ordnung, Schönheit und weise Einrichtung der Welt; dann fragen sie, ob eine solche glänzende Entfaltung von Einsicht je aus zufälligen Verbindungen der Atome hätten hervorgehen können; oder ob Zufall das hervorbringen könne, was der grösste Geist nicht genug bewundern könne. Ich werde die Richtigkeit dieses Grundes nicht untersuchen. Ich werde zugeben, dass er so zureichend sei, als meine Gegner und Ankläger nur wünschen können. Es genügt, wenn ich gerade durch diesen Grund darlegen kann, dass diese Frage durchaus dem tiefern Nachdenken angehört, und dass, wenn ich in meinen philosophischen Untersuchungen eine Vorsehung und ein zukünftiges Leben leugne, ich nicht die Grundvesten der Gesellschaft unterwühle, sondern nur Grundsätze geltend mache, welche Jene selbst in ihren Beweisen, wenn sie konsequent sein wollen, als fest und genügend anerkennen müssen.

Ihr, meine Ankläger, habt also selbst anerkannt, dass der wichtigste oder einzige Beweis eines göttlichen Daseins (was ich nie in Frage gestellt habe) sich aus der Ordnung der Natur ableitet. In ihr bestehen solche Zeichen von Verstand und Absicht, dass Ihr es für unsinnig haltet, den Zufall oder die blinde und ungeleitete Kraft des Stoffes als deren Ursache zu behaupten. Ihr gesteht zu, dass dieser Beweis von der Beziehungsform der Ursachlichkeit entlehnt ist; Ihr folgert aus der Anordnung des Werkes, dass es von einem Werkmeister entworfen und vorbedacht worden sein müsse. Könnt Ihr diesen Punkt nicht festhalten, so erkennt Ihr an, dass Euer Schluss verfehlt ist; auch wollt Ihr den Schluss nicht in grösserer Ausdehnung ziehen, als die Naturerscheinungen ihn rechtfertigen. Dies sind Eure Zugeständnisse. Nun merkt auf die Folgen.

Wenn man eine bestimmte Ursache aus einer Wirkung folgert, so muss man die eine der andern anpassen und darf niemals der Ursache Eigenschaften zutheilen, die zur Hervorbringung der Wirkung nicht genau nöthig sind. Wenn ein Gewicht von zehn Loth sich in einer Wagschale hebt, so beweist das, dass das Gegengewicht von der andern schwerer ist; aber der Fall ist kein Grund, dass das Gegengewicht über hundert Loth schwer ist. Ist die für eine

Wirkung angenommene Ursache unvermögend, sie hervorzubringen, so muss man entweder die Ursache verwerfen, oder ihr solche Eigenschaften zusetzen, die der Wirkung genau entsprechen. Giebt man ihr aber noch andere Eigenschaften oder die Fähigkeit, noch andere Wirkungen hervorzubringen, so giebt man nur dem Spiel der Vermuthungen nach und behauptet ohne Grund und Anhalt, blos nach Belieben das Dasein von Eigenschaften und Kräften.

Diese Regel gilt ebenso bei dem unvernünftigen und unbewussten Stoff, wie bei vernünftigen und einsichtigen Wesen, sofern man sie als Ursachen betrachtet. Wird die Ursache nur aus der Wirkung abgeleitet, so darf man ihr nie mehr Eigenschaften zutheilen, als zur Hervorbringung der Wirkung gerade nöthig ist, und ebensowenig darf man nach den Regeln der gesunden Vernunft nun wieder von der Ursache ausgehn und ihr Wirkungen zuschreiben, die über die uns bekannten hinausgehn. Niemand konnte, wenn er nur ein Gemälde von Zeuxis sah, daraus entnehmen, dass er auch ein Bildhauer und Baumeister war, und in Stein und Marmor so geschickt, wie in Farben. Nur die Talente und der Geschmack, der in dem besondern Werke vor uns enthalten ist, können mit Sicherheit von dem Künstler ausgesagt werden. Die Ursache muss der Wirkung entsprechen, und wenn wir sie ihr genau anpassen, so wird man nie Eigenschaften in ihr finden, die weiter führen oder einen Schluss auf neue Absichten und Thaten gestatten. Solche Eigenschaften gehen über das hinaus, was die untersuchte Wirkung zu ihrer Erzeugung erfordert.

Räumt man also ein, dass die Götter die Urheber von dem Dasein und der Ordnung der Welt sind, so folgt, dass sie genau das Maass von Macht, Einsicht und Güte besitzen, was in ihrem Werke enthalten ist; aber nichts weiter kann damit bewiesen werden, wenn man nicht die Uebertreibung und Schmeichelei zu Hülfe nehmen will, um die Mängel des Beweises und der Begründung zu ergänzen. So weit, als die Spuren einer Eigenschaft sich jetzt zeigen, so weit kann man auf das Dasein dieser Eigenschaften schliessen. Die Annahme weiterer Eigenschaften ist reine Willkür und noch mehr die Annahme, dass in fernen Räumen und Zeiten noch eine glänzendere Entfaltung dieser Eigenschaften und eine solche Einrichtung der Verwaltung gewesen ist oder sein wird, welche solchen eingebildeten Tugenden mehr entspricht.

Es ist niemals zulässig, von der Welt, als Wirkung, zu Jupiter, als Ursache, aufzusteigen, und dann wieder abwärts von dieser Ursache neue Wirkungen abzuleiten, als wenn die vorhandenen Wirkungen nicht ganz dem Werthe jener ruhmvollen Eigenschaften entsprächen, die wir dieser Gottheit zuschreiben. Wenn die Kenntniss der Ursache nur allein aus der Kenntniss der Wirkung entlehnt ist, so müssen sie genau auf einander passen. und das eine kann nie weiter führen und nicht die Grundlage für neue Schlüsse und Folgerungen abgeben.

Ihr bemerkt Erscheinungen in der Natur. Ihr sucht nach einer Ursache oder einem Urheber. Ihr meint ihn gefunden zu haben. Allmählich werdet Ihr so verliebt in diesen Sprössling Eures Gehirns, dass Ihr meint, er müsse noch Grösseres und Vollkommneres hervorbringen als den gegenwärtigen Schauplatz dieser Welt, die so voll von Uebel und Unordnung ist. Ihr vergesst, dass dieser höchste Verstand und Güte nur eingebildet sind, oder mindestens ohne vernünftige Grundlage, und dass Ihr nicht berechtigt seid, ihm weitere Eigenschaften zuzutheilen, als die, welche in seinen Werken sich wirklich entfaltet und wirksam darstellen. Lasst deshalb, Ihr Philosophen, Eure Götter dem gegenwärtigen Zustand der Natur entsprechen, und unternehmt nicht, diesen Zustand durch willkürliche Zusätze zu ändern, um ihm die Eigenschaften anzupassen, die Ihr so gern Euern Gottheiten zutheilt.

Wenn Priester und Dichter durch Euer Ansehn, o Athenienser! unterstützt, vom goldenen oder silbernen Zeitalter sprechen, welches dem jetzigen Zustand von Laster und Elend vorhergegangen sei, so höre ich auf sie mit Aufmerksamkeit und Ehrfurcht; wenn aber Philosophen, welche das Ansehn der Person nicht gelten lassen wollen und die Vernunft verehren, dieselbe Sprache führen, so zolle ich ihnen, wie ich einräume, nicht dieselbe gehorsame Unterwürfigkeit und fromme Hochachtung. Ich frage, was sie in diese himmlischen Regionen geführt hat; wer sie in den Rath der Götter zugelassen hat; wer ihnen das Buch des Schicksals geöffnet hat, um so voreilig versichern zu können, dass ihre Gottheiten ein Ziel über das wirklich Wahrgenommene hinaus vollführt haben oder vollführen werden. Wenn sie mir sagen, dass sie mittelst der Stufen oder allmählichen Erhebung der Vernunft und durch Rückschlüsse von den

Wirkungen auf Ursachen zu dieser Höhe aufgestiegen sind, so beharre ich dabei, dass sie die Erhebung der Vernunft mit den Flügeln der Phantasie unterstützt haben; sonst hätten sie nicht in dieser Art ihre Folgerungen ändern und von Ursachen zu Wirkungen übergehn können. Sie setzten voraus, dass ein vollkommneres Werk, als die jetzige Welt, solchen vollkommnen Wesen wie den Göttern mehr entspreche, und vergassen, dass sie diesen himmlischen Wesen keine Vollkommenheit oder Eigenschaft beilegen dürfen, die nicht in der jetzigen Welt gefunden wird.

Daher kommt all der fruchtlose Eifer, die schädlichen Erscheinungen der Natur zu rechtfertigen und die Ehre der Götter zu retten, während wir doch das Dasein dieser Uebel und Unordnung, von denen die Welt überfliesst, anerkennen müssen. Man sagt uns, dass die widerspenstigen und unhandlichen Eigenschaften des Stoffes, oder die Erhaltung der allgemeinen Gesetze, oder ein Anderes der Art allein die Ursache gewesen sei, welche die Macht und Güte des Jupiter beschränkte und ihn nöthigte, die Menschen und alle lebenden Geschöpfe so unvollkommen und unglücklich zu schaffen. Es scheint also, dass diese Eigenschaften in der weitesten Ausdehnung im Voraus für zugestanden angenommen worden sind, und ich gebe zu, dass dann solche Annahmen vielleicht als leidliche Entschuldigung übler Zustände zugelassen werden könnten. Aber ich frage wieder: Weshalb soll man diese Eigenschaften als gewiss annehmen und mehr Eigenschaften in die Ursache verlegen, als in der Wirkung hervortreten. Weshalb quält Ihr Euer Gehirn, um den Lauf der Natur unter Voraussetzungen zu rechtfertigen, die meines Wissens nur eingebildet sind, und von denen keine Spur in dem Naturlauf angetroffen wird.

Diese religiöse Hypothese mag deshalb als eine eigenthümliche Weise gelten, um die sichtbaren Erscheinungen der Welt zu rechtfertigen; aber kein Verständiger wird daraus irgend einen besonderen Umstand ableiten und die Erscheinungen im Einzelnen verändern oder vergrössern. Wenn Ihr meint, dass die wahrgenommenen Dinge solche Ursachen beweisen, so mögt Ihr einen Schluss auf das Dasein solcher Ursachen ziehen. In solchen verwickelten und erhabenen Fragen mag Jeder sich in Vermuthungen und Beweisen frei ergehen. Aber hier müsst Ihr anhalten. Wenn Ihr umkehrt und aus Euren gefolgerten Ursachen rückwärts beweiset, dass

etwas Anderes in der Natur bestanden habe oder kommen werde, was zur volleren Entfaltung besonderer Eigenschaften diene, so erinnere ich Euch, dass Ihr Euch von der dem Gegenstande zukommenden Beweismethode entfernt habt, und der Ursache an Eigenschaften etwas über das, was die Wirkung zeigt, zugesetzt habt; sonst hättet Ihr niemals in erträglicher und passender Weise der Wirkung etwas hinzufügen können, um sie der Ursache würdiger zu machen.

Wo ist also das Hassenswerthe meiner Lehre, die ich in meinem Hörsaale verkündige oder vielmehr in meinen Gärten erörtere? Findet Ihr in der ganzen Frage etwas, was das Bestehen der Sittlichkeit oder der gesellschaftlichen Ordnung und Ruhe im Geringsten gefährdet?

Ihr sagt, dass ich die Vorsehung und den obersten Leiter der Welt leugne, welcher den Lauf derselben bestimmt, den Lasterhaften mit Schande und Fehlschlägen straft, und den Tugendhaften mit Ehre und Erfolg seiner Unternehmungen belohnt. Aber ich leugne sicherlich nicht den Lauf der Dinge selbst, welcher der Untersuchung und Prüfung eines Jeden offen liegt. Ich erkenne an, dass in der jetzigen Ordnung der Dinge die Tugend mit einer grössern Seelenruhe verbunden ist als das Laster und eine günstigere Aufnahme von der Welt erhält. Ich weiss sehr wohl, dass nach dem, was man bis jetzt von den Menschen erfahren hat, die Freundschaft der Hauptgenuss des Lebens, und die Mässigkeit die einzige Quelle von Ruhe und Glück ist. Ich schwanke nie zwischen dem tugend- und lasterhaften Leben und weiss, dass für ein gutgeartetes Gemüth aller Vortheil auf der Seite des ersten ist. Und was könnt Ihr mit all Euren Voraussetzungen und Folgerungen mehr sagen? Allerdings sagt Ihr mir, dass diese Einrichtung der Dinge aus Weisheit und Absicht hervorgegangen sei. Aber möge die Quelle sein, welche sie wolle, die Anordnung selbst, von der unser Glück und Elend, und folglich unsere Führung und Verhalten im Leben abhängt, bleibt immer dieselbe. Es steht immer mir wie Euch frei, mein Benehmen nach meiner früheren Erfahrung zu regeln. Und wenn Ihr behauptet, dass bei Annahme der göttlichen Vorsehung und einer höchsten vertheilenden Gerechtigkeit im Weltall ich über den gewöhnlichen Lauf der Dinge noch einen besonderen Lohn für das Gute und Strafe für das Böse erwarten müsse, so finde ich hier dieselbe Täuschung, die ich oben aufgedeckt habe. Ihr bleibt

bei der Einbildung, dass, wenn ich jene göttliche Existenz, für welche Ihr so ernstlich streitet, zugebe, Ihr dann getrost Folgerungen ziehen und der wahrgenommenen Ordnung der Natur vermittelst der Euren Göttern zugeschriebenen Eigenschaften etwas zusetzen könnt. Ihr vergesst, dass alle eure Beweise nur von Wirkungen auf Ursachen gehn, und dass deshalb jede Rück-Folgerung von den Ursachen auf die Wirkung nothwendig eine grosse Täuschung enthalten muss, weil Ihr nur das von der Ursache wissen könnt, was Ihr vorher in der Wirkung nicht vermuthet, sondern deutlich wahrgenommen habt.

Was soll ein Philosoph von den eiteln Schwätzern denken, welche nicht den gegenwärtigen Schauplatz der Dinge zu ihrem alleinigen Gegenstand der Betrachtung nehmen, sondern den Lauf der Natur so ganz verkehren, dass ihnen dieses Leben nur als ein Durchgang zu etwas Weiterem gilt; als ein Portal, was zu einem grösseren und ganz verschiedenem Bauwerk führt; als ein Prolog, welcher das Stück nur einführen und es nur anziehend und passender machen soll. Woher glaubt Ihr, dass solche Philosophen ihre Begriffe über die Götter entnehmen? Gewiss von ihrer eigenen Einbildung und Phantasie. Denn wenn sie sie von den gegenwärtigen Erscheinungen ableiteten, so kämen sie nicht weiter, sondern müssten sie diesen genau anpassen. Dass die Gottheit möglicherweise Eigenschaften besitze, deren Aeusserungen wir niemals wahrgenommen haben; dass sie in ihrem Handeln von Grundsätzen geleitet werde, deren Geltendmachung wir nicht entdecken können; alles dies kann man getrost einräumen. Aber es ist eben nur Möglichkeit und Voraussetzung. Wir haben niemals einen Grund, auf eine Eigenschaft oder auf einen Grundsatz in dem Handeln der Gottheit zu schliessen, deren Aeusserung und dessen genügende Verwirklichung wir nicht erkennen.

Giebt es in der Welt ein Zeichen für eine vertheilende Gerechtigkeit? Wenn Ihr mit Ja antwortet, so schliesse ich, dass die Gerechtigkeit, wie sie hier sich äussert, auch sich genügt; wenn Ihr Nein sagt, so schliesse ich, dass Ihr dann keinen Grund habt, die Gerechtigkeit in unserm Sinne den Göttern zuzuschreiben. Wollt Ihr Euch in der Mitte zwischen Ja und Nein halten und sagen, dass die Gerechtigkeit der Götter sich jetzt zwar zum Theil, aber nicht in ihrem vollen Umfang äussere, so antworte ich, dass

Ihr kein Recht habt, ihr eine andere Ausdehnung zu geben, als in der Ihr seht, dass sie selbst jetzt sich geltend macht.

So bringe ich, o Athener! den Streit mit meinen Gegnern zu einem schnellen Ende. Der Lauf der Natur liegt offen vor meinen Augen, wie vor den ihrigen. Die wahrgenommene Folge der Begebenheiten ist der grosse Maassstab, nach dem wir Alle unser Benehmen einrichten. Nichts weiter kann in das Feld oder in die Berathung geführt werden. Von nichts Anderem darf man im Hörsaale und im Zimmer hören. Unser beschränkter Verstand kann diese Grenze nicht durchbrechen, die für unsere verwöhnte Phantasie zu enge ist. Wenn wir aus dem Lauf der Natur den Beweis entnehmen und eine besondere verständige Ursache folgern, welche die Ordnung in der Welt gründete und forterhält, so stellen wir ein Prinzip auf, was sowohl ungewiss als nutzlos ist; ungewiss, weil es ganz jenseit menschlicher Erfahrung liegt; nutzlos, weil unsere Kenntniss dieser Ursache lediglich von dem Naturlauf abgeleitet ist, und wir daher nach den Regeln der gesunden Vernunft nicht rückwärts von der Ursache neue Folgerungen ableiten und neue Grundsätze für ihr Benehmen und Führung dadurch gewinnen können, dass zu dem gewöhnlichen und wahrgenommenen Lauf der Natur Etwas hinzugesetzt wird. —

Ich sehe (sagte ich, wie er seine Rede geendet hatte), dass Sie das Kunststück der alten Demagogen benutzen. Da es Ihnen beliebte, mich zum Volke zu machen, so suchen sie meine Gunst dadurch zu gewinnen, dass sie Grundsätze vertheidigen, welchen ich mich, wie sie wissen, immer gern angeschlossen habe. Aber wenn ich Ihnen gestatte, die Erfahrung (wie ich denke, dass Sie gethan) zum alleinigen Maassstab unseres Urtheiles über diese und alle andern Thatfragen zu machen, so möchte es doch gerade mittelst der Erfahrung, auf die Sie sich berufen, möglich sein, die Beweisführung zu widerlegen, welche Sie dem Epikur in den Mund legen. Wenn Sie z. B. ein halb fertiges Bauwerk mit Haufen von Ziegeln, Steinen und Mörteln und allem Maurerhandwerkzeug sehen, können Sie da nicht aus der Wirkung entnehmen, dass es ein Werk der Absicht und Ueberlegung ist? Und können Sie dann nicht rückwärts von dieser erschlossenen Ursache neue Zusätze für die Wirkung ableiten und schliessen, dass das Gebäude bald beendet sein

und alle die weitern Verbesserungen erhalten werde, welche die Kunstfertigkeit ihm ertheilen kann? Wenn Sie am Meeresufer die Spur eines Fusstapfens sehen, würden Sie nicht schliessen, dass ein Mensch diesen Weg gegangen sei, und dass er auch die Spuren von seinem andern Fusse zurückgelassen habe, obgleich sie durch das Spülen des Sandes oder das Ueberströmen des Wassers verlöscht worden sind? Weshalb wollen Sie also nicht dieselbe Beweisführung für die Ordnung der Natur zulassen? Weshalb wollen Sie nicht die Welt und das jetzige Leben nur als ein unvollendetes Bauwerk betrachten, von dem man auf einen höhern Verstand schliesst, und weshalb wollen Sie nicht den Rückschluss von diesem höhern Verstande, der nichts unvollkommen lassen kann, auf eine vollkommnere Absicht oder Plan ziehn, der seine Erfüllung in einer entferntern Zeit und Ort erhalten wird? Sind dies nicht Beweisführungen, die einander ganz gleich sind? Aus welchem Grunde kann man deshalb die eine annehmen und die andere verwerfen?

Der ungeheure Unterschied in dem Gegenstand, erwiderte er, ist ein genügender Grund für diesen Unterschied in meinen Folgerungen. Bei menschlichen Werken und Einrichtungen ist es gestattet von der Wirkung auf die Ursache zu schliessen, und rückwärts aus dieser neue Folgerungen in Betreff der Wirkung zu ziehen und die Veränderungen zu prüfen, die sie vielleicht erlitten hat oder noch erleiden wird. Denn was ist hier die Grundlage dieser Folgerungen? einfach die, dass der Mensch ein Wesen ist, das wir aus Erfahrung kennen, mit dessen Beweggründen und Absichten wir vertraut sind, und dessen Pläne und Neigungen eine gewisse Verbindung und Zusammenhang mit den Gesetzen haben, welche die Natur für die Leitung eines solchen Geschöpfes festgesetzt hat. Findet man also, dass ein Werk von der Geschicklichkeit und Thätigkeit eines Menschen herrührt, so kann man eine Menge Folgerungen über das daraus ziehen, was man von ihm zu erwarten hat, weil die Natur dieses Wesens bereits von anderwärts her bekannt ist, und alle diese Folgerungen sich auf Erfahrung und Beobachtung stützen. Kennte man aber den Menschen nur aus dem einzigen Werke, welches man vor sich hat, so wäre es unmöglich, in dieser Weise zu schliessen. Da alle Kenntniss der Eigenschaften, die man ihm zutheilt, in diesem

Falle nur aus diesem Werke abgeleitet würde, so könnten sie unmöglich zu etwas Neuem führen und zur Grundlage neuer Folgerungen dienen. Die Fussspur im Sande kann für sich allein nur beweisen, dass ein ihr entsprechender Körper dagewesen ist, der sie hervorgebracht hat; aber die Spur eines Menschenfusses beweist ausserdem nach unserer sonstigen Erfahrung, dass wahrscheinlich ein zweiter Fuss dagewesen ist, welcher auch eine Spur hinterlassen hat, die nur die Zeit oder andere Umstände verlöscht haben. Hier steigen wir allerdings von der Wirkung zur Ursache und schliessen wieder rückwärts von der Ursache auf Aenderungen in der Wirkung. Aber dieses ist keine Fortsetzung derselben einfachen Schlusskette. Wir fassen in diesem Falle eine Menge Erfahrungen und Beobachtungen rücksichtlich der gewöhnlichen Gestalt und Glieder dieser Art von Geschöpfen zusammen, ohne welches dieses Beweisverfahren als trügerisch und spitzfindig gelten müsste.

Der Fall ist bei unsern Folgerungen aus Werken der Natur nicht derselbe. Wir kennen die Gottheit nur aus ihren Werken; sie ist in der Welt nun einmal da und kann nicht unter eine Art oder Gattung begriffen werden, aus deren wahrgenommenen Eigenschaften und Bestimmungen man mittelst der Aehnlichkeit auf eine Eigenschaft oder Bestimmung in jener schliessen könnte. Da das Weltall Weisheit und Güte zeigt, so folgern wir Weisheit und Güte. Da es ein bestimmtes Maass dieser Vorzüge zeigt, so folgern wir ein solches Maass derselben, was genau den erprobten Wirkungen entspricht. Aber weitere Eigenschaften oder ein grösseres Maass derselben ist man nach den Regeln des richtigen Schliessens zu folgern oder anzunehmen nicht berechtigt. Sind aber solche Annahmen nicht gestattet, so können wir mit der Ursache nicht weiter kommen und keine andere Zustände in der Ursache folgern als die unmittelbar wahrgenommenen. Grössere, von diesem Wesen hervorgebrachte Güter müssen einen höhern Grad von seiner Güte beweisen, eine unparteiischere Austheilung von Lohn und Strafe muss aus einer grössern Berücksichtigung der Gerechtigkeit und Billigkeit hervorgehn. Jeder blos willkürlich angenommene Zusatz zu den Werken der Natur giebt zwar einen Zusatz zu den Eigenschaften des Urhebers der Natur; da er aber durch keinen Grund oder Beweis unterstützt ist,

so kann er nur als leere Vermuthung und Voraussetzung gelten. (M)

Die grosse Quelle des Irrthums und der schrankenlosen Freiheit von Vermuthungen, der wir in solchem Falle nachgeben, ist, dass wir stillschweigend uns an die Stelle des höchsten Wesens setzen und folgern, dass es überall sich ebenso benehmen werde, wie wir selbst es in solcher Lage für rathsam und vernünftig halten würden. Aber schon der gewöhnliche Lauf der Natur belehrt uns, dass beinahe jedes Ding durch Kräfte und Regeln bestimmt wird, die von den unsrigen sehr abweichen, und ausserdem widerspricht es allen Regeln der Analogie, aus den Absichten und Plänen eines Menschen auf die eines so verschiedenen und so viel höheren Wesens zu schliessen. In der menschlichen Natur besteht ein bekannter Zusammenhang der Absichten und Neigungen, so dass, wenn man aus einem Umstand die Neigung des Menschen entnommen hat, es vernünftig ist, nach der Erfahrung weiter zu schliessen und eine lange Reihe von Folgerungen über sein vergangenes und künftiges Benehmen zu ziehen. Aber diese Schlussweise gilt nicht bei einem so entfernten und unbegreiflichen Wesen, welches den andern im Weltall weniger ähnelt, als die Sonne einer

---

Anm. M. Im Allgemeinen muss es, meiner Ansicht nach, als Regel gelten, dass, wenn eine Ursache nur aus besonderen Wirkungen erkannt wird, dann keine neue Wirkungen aus der Ursache abgeleitet werden dürfen; weil die Eigenschaften, die zur Hervorbringung dieser Wirkungen neben jenen nöthig sind, entweder verschieden oder bedeutender oder von ausgedehnterer Wirksamkeit sein müssten als die, welche einfach die Wirkungen hervorgebracht haben, aus denen allein die Ursache abgeleitet worden ist. Man hat deshalb kein Recht, solche Eigenschaften vorauszusetzen. Diese Schwierigkeit wird auch dadurch nicht beseitigt, dass die neuen Wirkungen als eine Fortsetzung der Wirksamkeit dargestellt werden, die man schon aus den ersten Wirkungen kenne. Denn selbst wenn man dies zugiebt (obgleich es selten angenommen werden kann), so bleibt doch die Aeusserung einer gleichen Wirksamkeit (denn genau dieselbe kann es unmöglich sein) in einer andern Zeit oder Raumstelle eine willkürliche Annahme, und die Wirkungen, aus denen die Kenntniss der Ursache ursprünglich abgeleitet worden ist, enthalten keine Spur davon. Die geschlossene Ursache muss genau der bekannten Wirkung entsprechen; deshalb kann sie keine Eigenschaften haben, aus der man neue oder andere Wirkungen folgern könnte.

Wachskerze, und welches sich nur durch einige schwache Spuren und Züge erkennbar macht, über die hinaus wir ihm keine Eigenschaft oder Vollkommenheit beilegen können. Was wir für eine höhere Vollkommenheit halten, kann in Wahrheit ein Mangel sein, und selbst wenn es eine Vollkommenheit wäre, so kann man sie doch dem höchsten Wesen nicht zutheilen, wenn ihre volle Aeusserung in seinem Werke nicht wahrzunehmen ist; dies würde mehr nach Schmeichelei und Lobhudelei schmecken, als nach einem richtigen Schliessen und nach gesunder Philosophie. Alle Philosophie der Welt und alle Religion, die ja nur eine Art der Philosophie ist, kann uns nicht über den gewöhnlichen Lauf der Erfahrung hinaus heben oder uns einen Maassstab für unser Benehmen und Betragen geben, der von dem aus der Betrachtung des gewöhnlichen Lebens entnommenen abweicht. Aus der religiösen Hypothese kann keine neue Thatsache gefolgert, kein Ereigniss vorher gesehen und vorher verkündet, keine Strafe oder Belohnung gefürchtet oder gehofft werden über das hinaus, was Erfahrung und Beobachtung ergeben. Meine Vertheidigung des Epikur bleibt deshalb fest und genügend; die politischen Interessen der Gesellschaft haben keinen Zusammenhang mit den philosophischen Erörterungen über Metaphysik und Religion.

Einen Umstand, erwiderte ich, scheinen Sie doch übersehen zu haben. Ich gebe Ihre Vordersätze zu; aber ich leugne den Schluss. Sie folgern, dass religöse Lehren und Erörterungen keinen Einfluss auf das Leben haben können, weil sie keinen haben sollen, und erwägen nicht, dass die Menschen nicht so, wie Sie, schliessen, sondern Vieles aus dem Glauben an ein göttliches Wesen ableiten, und dass sie annehmen, es werde dieses Strafen über das Laster verhängen und den Lohn der Tugend ertheilen, über das hinaus, was der gewöhnliche Lauf der Natur ergiebt. Es ist gleich, ob diese Folgerung richtig ist oder nicht; der Einfluss auf ihr Leben und Benehmen bleibt derselbe, und wer es unternimmt, sie von diesen Vorurtheilen zu befreien, ist meines Erachtens wohl ein guter Logiker, aber kein guter Bürger und Politiker; denn er befreit die Menschen von einem Zügel ihrer Leidenschaften und erleichtert, ja ermuthigt in gewisser Hinsicht zur Verletzung der bürgerlichen Gesetze.

Nach Allem trete ich Ihnen also in Ihrem allgemeinen Ausspruche zu Gunsten der Freiheit wohl bei; aber aus

anderen Vordersätzen, als die Sie dazu benutzen. Ich meine, der Staat muss jede philosophische Lehre zulassen, und es giebt kein Beispiel, dass eine Regierung durch solche Nachsicht in ihren politischen Interessen gelitten hätte. Unter den Philosophen herrscht keine Begeisterung; ihre Lehren sind nicht verlockend für das Volk, und man kann ihre Erörterungen nicht ohne Nachtheil für die Wissenschaften und selbst für den Staat beschränken; denn man ebnet damit den Weg für Verfolgung und Unterdrückung auch in solchen Dingen, bei denen die Menschheit mehr betheiligt und tiefer interessirt ist.

Indess treffe ich hier (fuhr ich fort) bei Ihrem Hauptsatze auf eine Schwierigkeit, die ich nur berühre, ohne darauf besondern Werth zu legen, damit wir nicht in zu feine und zarte Erörterungen gerathen. Kurz, ich muss bezweifeln, ob es überhaupt möglich ist, eine Ursache aus ihrer Wirkung zu erkennen (wie Sie immer angenommen haben); oder dass etwas von so eigenthümlicher und besonderer Beschaffenheit sei, dass es keine Vergleichung oder Analogie mit andern Ursachen oder Dingen gestatte, welche in der Erfahrung je vorgekommen sind. Nur wenn zwei Arten von Dingen immer verbunden angetroffen werden, kann man von dem Einen auf das Andere schliessen. Ist aber eine Wirkung ganz eigenthümlich und unter keine bekannte Art zu befassen, so lässt sich überhaupt keine Vermuthung oder Folgerung in Betreff ihrer Ursache aufstellen. Wenn Erfahrung, Beobachtung und Analogie in Wahrheit die einzigen Führer sind, denen man in Erkenntniss der Natur sich anvertrauen kann, so muss eine bestimmte Wirkung und Ursache andern bekannten Wirkungen und Ursachen gleichen, die in vielen Fällen verbunden angetroffen worden sind.

Ich überlasse es Ihrem eigenen Nachdenken, den Folgen dieses Grundsatzes nachzugehen. Ich sollte meinen, dass, wenn die Gegner des Epikur annehmen, das Weltall, als eine ganz besondere und unvergleichliche Wirkung, beweise das Dasein der Gottheit, also eine nicht weniger eigenthümliche und unvergleichliche Ursache, Ihre Bedenken gegen solche Folgerungen sicher alle Berücksichtigung verdienen. Es besteht allerdings eine Schwierigkeit für den Rückschluss von der Ursache zur Wirkung und für eine Veränderung oder Vermehrung der letztern vermittelst Folgerungen aus Vorstellungen über die erstere. [17])

Abtheilung XII.

Ueber die Akademische oder Skeptische Philosophie.

Keine Frage ist philosophisch mehr und häufiger erörtert worden als die über die Beweise für das Dasein Gottes und die Widerlegung der Irrthümer der Atheisten. Dennoch streiten die frommen Philosophen noch immer, ob ein Mensch so verblendet sein und durch tieferes Denken zum Atheisten werden könne. Wie soll man diese Widersprüche aussöhnen? Die fahrenden Ritter, welche umherzogen, um die Welt von Drachen und Riesen zu reinigen, bezweifelten wenigstens nie das Dasein solcher Ungeheuer.

Die Skepsis ist noch ein anderer Feind der Religion, welcher natürlich den Unwillen aller geistlichen und ernsten Philosophen erregt, obgleich sicherlich noch Niemand einen so verrückten Menschen getroffen oder mit Jemand verkehrt hat, der gar keine Meinung und gar keinen Grundsatz über irgend etwas festgehalten hätte, sei es im Handeln, sei es im Untersuchen. Dies veranlasst natürlich die Frage: Was versteht man unter einem Skeptiker? Und wie weit kann dieses philosophische Prinzip des Zweifels und der Ungewissheit getrieben werden?

Es giebt eine Art von Skeptizismus, welcher jedem Studium und jeder Philosophie vorausgeht; Descartes und Andere haben ihn als ein oberstes Schutzmittel gegen Irrthum und übereiltes Urtheilen empfohlen. Descartes fordert allgemeinen Zweifel nicht blos an unsern frühern Meinungen und Grundsätzen, sondern selbst an unsern Vermögen; wir müssen uns, nach seiner Meinung, von deren Wahrhaftigkeit vielmehr durch eine Reihe von Gründen vergewissern, welche von einem obersten Prinzip ausgehn, das nicht mehr falsch und irreführend sein kann. Aber es giebt weder ein solches ursprüngliches Prinzip, was den Vorrang über andere, ebenso selbstverständliche und überzeugende hätte, noch könnten wir, wenn es bestände, einen Schritt mit ihm thun, ohne die Vermögen zu gebrauchen, denen

man doch nicht vertrauen mag. Die Cartesianischen Zweifel wären daher, wenn sie überhaupt einem Menschen möglich wären (was offenbar nicht der Fall ist) ganz unheilbar, und keine Ausführung könnte dann je über irgend Etwas Gewissheit und Ueberzeugung verschaffen.

Aber ein solches Zweifeln in mässiger Weise kann allerdings in einem verständigen Sinne vorgenommen werden, und ist dann eine nothwendige Vorbereitung zu dem Studium der Philosophie. Es erhält die Unparteilichkeit des Urtheils und befreit den Geist von den Vorurtheilen, die er durch Erziehung und vorschnelles Absprechen eingesogen hat. Mit klaren und selbstverständlichen Grundsätzen zu beginnen, mit vorsichtigen und ängstlichen Schritten vorzugehn, die Schlüsse wiederholt zu prüfen und alle ihre Folgen sorgfältig zu überdenken; solche Mittel gestatten allerdings nur einen langsamen und allmählichen Fortschritt in unserem Systeme; aber sie sind der einzige Weg, auf dem man hoffen kann, die Wahrheit zu gewinnen und eine angemessene Festigkeit und Gewissheit in unsern Ansichten zu erreichen.

Es giebt eine Art von Skeptizismus, welcher der Wissenschaft und Untersuchung nachfolgt, wenn man entweder das Unbedingt-Trügerische der geistigen Fähigkeiten entdeckt zu haben meint, oder ihre Unfähigkeit irgend eine feste Bestimmung in all jenen interessanten Fragen der Spekulation zu erreichen, für die man sie zu benutzen pflegt. Selbst unsere Sinne sind durch eine Gattung von Philosophen in den Streit gezogen worden, und die Regeln des gewöhnlichen Lebens sind ebenso angezweifelt worden, wie die tiefsten Prinzipien und Folgerungen der Metaphysik und Theologie. Da diese paradoxen Sätze (im Fall man sie Sätze nennen will) bei einzelnen Philosophen angetroffen werden, und Andere sie zu widerlegen versucht haben, so lässt dies nach den Gründen fragen, auf die sich beide stützen.

Ich brauche mich hier nicht bei den allbekannten Gründen aufzuhalten, welche von den Skeptikern aller Zeiten gegen das Zeugniss der Sinne vorgebracht worden sind; sie sind aus der Unvollkommenheit und den bei vielen Gelegenheiten vorkommenden Täuschungen der Organe hergenommen; z. B. von dem gebrochenen Ruder unter dem Wasser; von dem verschiedenen Aussehen der Gegenstände nach ihrer verschiedenen Entfernung; von den Doppelbildern bei dem Druck des Auges und von vielen andern Erscheinungen ähn-

licher Art. Diese skeptischen Gemeinplätze beweisen nur, dass man sich auf die Sinne allein nicht verlassen kann, sondern dass ihr Zeugniss durch die Vernunft und durch Betrachtungen berichtigt werden muss, welche sich aus der Natur des Mediums, aus der Entfernung des Gegenstandes und aus dem Zustande des Organs ableiten; nur dann können sie in ihrem Gebiete als sichere Kennzeichen des Wahren und Falschen gelten. Es giebt indess noch tiefere Bedenken gegen die Sinne, die sich nicht so leicht beseitigen lassen.

Offenbar werden die Menschen durch einen natürlichen Instinkt oder eine Voreingenommenheit getrieben, ihren Sinnen zu glauben. Ohne alle Beweise, und selbst vor dem Gebrauche der Vernunft nehmen wir schon eine Welt ausser uns an, welche nicht von unserer Wahrnehmung abhängt, sondern bleiben würde, wenn auch wir und jedes sinnliche Wesen entfernt oder vernichtet würden. Selbst die Thiere werden von der gleichen Meinung geleitet und zeigen in all ihrem Vorstellen, Wollen und Thun diesen Glauben an äussere Gegenstände.

Es ist also offenbar, dass die Menschen im Dienste dieses blinden und mächtigen Natur-Instinkts die ihnen durch die Sinne zugeführten Bilder immer auf äussere Gegenstände beziehen und keinen Zweifel hegen, dass das Eine nur die Vorstellung des Andern sei. Von diesem Tische, dessen Weisse wir sehen, und dessen Härte wir fühlen, glauben wir, dass er unabhängig von unserer Wahrnehmung existirt, und dass er etwas ausserhalb der Seele ist, welche ihn wahrnimmt. Unsere Gegenwart giebt ihm nicht das Dasein, und unsere Abwesenheit vernichtet ihn nicht; er bewahrt sein Dasein gleichförmig und ganz unabhängig von der Stellung verständiger Wesen, welche ihn wahrnehmen oder ihn betrachten.

Aber diese allgemeine und ursprüngliche Ueberzeugung aller Menschen wird durch eine oberflächliche Philosophie leicht zerstört, die uns lehrt, dass der Seele nur ein Bild oder eine Vorstellung gegenwärtig sein könne, und dass die Sinne nur Kanäle seien, welche diese Bilder einführen, ohne einen unmitelbaren Verkehr zwischen der Seele und dem Gegenstande zu haben. Der Tisch, den wir sehen, scheint mit unserer Entfernung kleiner zu werden; aber der wirkliche Tisch, welcher unabhängig von uns besteht, erleidet keine Aenderung; es war deshalb nur sein Bild, was der

Seele gegenwärtig war. Dies sind die offenbaren Annahmen der Vernunft, und kein Denkender hat je bezweifelt, dass die Gegenstände, welche wir betrachten, wenn wir sagen: dies Haus und dieser Baum, nur Vorstellungen der Seele sind und fluthende Bilder oder Darstellungen von Gegenständen, welche gleichförmig und selbstständig bleiben.

Insoweit sind wir durch die Vernunft gezwungen, dem ursprünglichen Natur-Instinkt zu widersprechen, oder ihn zu verlassen und ein neues System in Bezug auf das Zeugniss unserer Sinne anzunehmen. Hier geräth aber die Philosophie in grosse Verlegenheit, sobald sie dieses neue System rechtfertigen und die Einwürfe und den Spott der Skeptiker widerlegen will. Sie kann nicht mehr auf den untrüglichen und unwiderstehlichen Natur-Instinkt zurückgehn, denn dieser führt uns zu einem ganz andern System, was als unzuverlässig, ja als irrthümlich anerkannt ist, und die Rechtfertigung des angeblichen philosophischen Systems durch eine Reihe von klaren und überzeugenden Gründen, nicht nur der Schein einer solchen Begründung, übersteigt alle menschliche Fähigkeit und Kraft.

Mit welchem Grunde kann bewiesen werden, dass die Vorstellungen der Seele die Wirkungen äusserer Gegenstände seien, die zwar ganz verschieden von ihnen, doch ihnen gleichen (wenn dies möglich ist), und dass sie weder aus der Wirksamkeit der Seele selbst, noch aus der Zuführung eines unsichtbaren und unbekannten Geistes, oder aus irgend einer andern uns noch nicht bekannten Ursache entspringen. Bekanntlich entstehn thatsächlich viele dieser Vorstellungen nicht von äussern Gegenständen, wie dies im Traume, in der Raserei und andern krankhaften Zuständen der Fall ist. Nichts ist unerklärlicher als die Art, in welcher ein Körper auf die Seele wirken soll, um ein Bild von sich einer Substanz von so verschiedener, ja entgegengesetzter Natur zuzuführen.

Es ist eine Thatfrage, ob die Wahrnehmungen der Sinne durch äussere ihnen gleichende Gegenstände hervorgebracht werden. Wie will man diese Frage entscheiden? Offenbar durch Erfahrung, wie bei allen andern Fragen dieser Art. Aber hier schweigt die Erfahrung, und muss es. Die Seele hat immer nur die Vorstellung gegenwärtig und kann nie deren Verknüpfung mit den Gegenständen durch Erfahrung erreichen. Die Annahme einer solchen Verknüpfung hat

deshalb keinen Vernunftgrund für sich. Die Zuflucht zur Wahrhaftigkeit eines höchsten Wesens, um daraus die Wahrhaftigkeit unserer Sinne zu beweisen, ist ein überraschender Irrweg. Wenn jenes Wesens Wahrhaftigkeit hier überhaupt betheiligt wäre, so müssten unsere Sinne ganz untrüglich sein, weil es ja auch nicht einmal betrügen darf. Ich will nicht einmal erwähnen, dass, wenn die äussere Welt einmal in Frage steht, wir schwerlich Gründe finden werden, um das Dasein eines solchen Wesens oder einer seiner Eigenschaften zu beweisen.

Dies ist daher ein Gebiet, in welchem die gründlicheren und tiefer blickenden Skeptiker immer triumphiren werden, wenn sie einen allgemeinen Zweifel über alle Gegenstände des menschlichen Wissens und Forschens erheben. Wollt ihr dem Instinkt und dem Naturtrieb folgen, werden sie sagen, und der Wahrhaftigkeit der Sinne zustimmen? Aber diese führen euch zu dem Glauben, dass die blosse Vorstellung oder das empfundene Bild der äussere Gegenstand sei. Verleugnet ihr diesen Grundsatz, um die vernünftigere Meinung anzunehmen, dass die Empfindungen nur die Vorstellungen von irgend etwas Aeusserlichem seien? Dann verlasst ihr euren Naturtrieb und die unmittelbare Empfindung und könnt doch eure Vernunft nicht befriedigen, welche niemals einen überzeugenden Grund aus der Erfahrung dafür entnehmen kann, dass die Empfindungen mit äusseren Gegenständen verknüpft seien.

Es giebt noch eine andere ähnliche skeptische Wendung, die sich aus der tiefsten Forschung ableitet, und die unsere Aufmerksamkeit verdiente, wenn es nöthig wäre, so tief zu tauchen, um Gründe und Beweise zu entdecken, die doch für einen ernsten Zweck von so geringem Nutzen sind. Alle neuern Forscher erkennen einstimmig an, dass die sinnlichen Eigenschaften der Gegenstände, wie Härte, Weichheit, Hitze, Kälte, Weisse, Schwärze u. s. w. nur von mittelbarer Natur sind, nicht in den Dingen selbst bestehen, sondern blos als Vorstellungen in der Seele, ohne dass ein äusseres Urbild oder Muster ihnen entspricht. Wenn dies für diese Eigenschaften anerkannt wird, so muss es auch von den angeblichen ursprünglichen Eigenschaften der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit gelten, und letztere haben nicht mehr Recht auf diesen Namen als die ersteren. Die Vorstellung der Ausdehnung wird nur durch Sehen und Fühlen erwor-

ben, und wenn alle von den Sinnen wahrgenommenen Eigenschaften nur in der Seele und nicht in dem Gegenstande sind, so gilt derselbe Schluss auch für den Begriff der Ausdehnung, welcher ganz von den Wahrnehmungen oder Vorstellungen der mittelbaren Eigenschaften abhängig ist.

Nichts kann uns vor diesem Schlusse schützen, als die Behauptung, dass die Vorstellungen dieser Ureigenschaften durch reines Denken gewonnen werden; eine Meinung, welche indess bei genauerer Untersuchung als unverständlich, ja widersinnig sich ausweist. Eine Ausdehnung, welche weder sichtbar noch fühlbar ist, kann nicht gedacht werden, und eine fühlbare oder sichtbare Ausdehnung, welche weder weich noch hart, weder weiss noch schwarz ist, geht ebenso über die menschlichen Begriffe. Ein Mensch soll versuchen, sich ein Dreieck überhaupt vorzustellen, welches weder gleichseitig noch ungleichseitig, weder in der Länge, noch in dem Verhältniss der Seiten bestimmt ist, und er wird bald die Widersinnigkeit der scholastischen Begriffe von reinem Denken und allgemeinen Vorstellungen bemerken. (N)

Also beruht der erste philosophische Einwand gegen das Zeugniss der Sinne oder gegen die Annahme äusserer Gegenstände darauf, dass eine solche Meinung, wenn sie auf den Natur-Instinkt gestützt wird, der Vernunft widerspricht; und wenn sie auf Vernunft gegründet wird, dem Natur-Instinkt zuwider ist, und dabei keinen genügenden Beweisgrund mit sich führt, um einen unparteiischen Forscher zu überführen. Der zweite Einwand geht weiter und zeigt, dass diese Meinung sogar der Vernunft widerspricht, wenigstens wenn es als Vernunftsatz gilt, dass alle sinnlichen Eigenschaften

---

Anm. N. Dieser Beweisgrund ist von Dr. Berkeley aufgestellt. Die Schriften dieses geistreichen Mannes geben von allen alten und modernen Philosophen die beste Anleitung zum Skeptizismus, selbst Bayle nicht ausgenommen. Er erklärt indess auf dem Titelblatt (und sicherlich aufrichtig), dass er sein Werk sowohl gegen die Skeptiker wie gegen die Atheisten und Freidenker gerichtet habe.

Seine Gründe sind vielleicht anders gemeint; allein sie führen in Wahrheit nur zu dem Skeptizismus, wie daraus erhellt, dass sie keine Antwort gestatten und keine Ueberzeugung hervorbringen. Ihre einzige Wirkung ist jenes plötzliche Erstaunen, jene Unentschlossenheit und Verwirrung, welche das Ergebniss des Skeptizismus sind.

nur in der Seele und nicht in dem Gegenstande seien. Nimmt man aber dem Gegenstande alle seine fassbaren Eigenschaften überhaupt, sowohl die ursprünglichen wie die vermittelten, so ist er gewissermassen vernichtet, und es bleibt nur ein gewisses unbekanntes und unsagbares Etwas als Ursache unserer Wahrnehmungen, ein Begriff, der so mangelhaft ist, dass kein Skeptiker ihn des Streites werth halten wird. [18])

Abschnitt II.

Es scheint ein übermüthiges Unternehmen, wenn die Skeptiker die Vernunft durch Gründe und Beweise widerlegen wollen, und doch ist dies das grosse Ziel ihrer Untersuchungen und Kämpfe. Sie suchen Einwürfe sowohl gegen die reinen Vernunft-Beweise, wie gegen die, welche die Thatsachen und das Dasein betreffen.

Der Haupteinwand gegen alle aus dem blossen Denken entnommenen Beweise wird von der Vorstellung des Raumes und der Zeit entlehnt. Beides sind Vorstellungen, welche im gewöhnlichen Leben und bei sorgloser Auffassung völlig klar und verständlich erscheinen; aber bei einer gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung, deren Hauptgegenstand sie sind, führen sie zu durchaus verkehrten und widersprechenden Folgerungen. Es giebt keinen priesterlichen Glaubenssatz, der zur Zähmung und Unterjochung der widerspenstigen Vernunft erfunden worden, und der den unbefangenen Sinn mehr als die Lehre von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes mit seinen Folgen verwirrt, so pomphaft sie auch von den Mathematikern und Metaphysikern mit Triumph und Jubel entwickelt werden. Eine wirkliche Grösse, die unendlich kleiner ist als jede bestimmte Grösse, und die unendlich kleinere Grössen als sie selbst in sich enthält, und so fort ohne Ende, das ist ein so dreistes und wunderbares Werk, dass jeder Beweis für seine Unterstützung zu schwach bleibt; denn es verletzt die klarsten und natürlichsten Grundsätze der menschlichen Vernunft. (O) Was aber die Sache

---

Anm. O. Man mag über die mathematischen Punkte streiten, wie man will, so bleiben sie doch physische Punkte, d. h. Raum-

noch mehr verwickelt, ist, dass dieser anscheinend widersinnige Satz auf eine Reihe der natürlichsten und klarsten Beweisgründe gestützt werden kann, und dass man die Vordersätze nicht zugeben kann, ohne auch die Folgerung anerkennen zu müssen. Nichts kann überzeugender und genügender sein als die Beweise für alle Lehrsätze über Kreise und Dreiecke. Erkennt man aber diese an, so kann man nicht bestreiten, dass der Winkel zwischen der Kreislinie und ihrer Tangente unendlich kleiner ist, als jeder geradlinige Winkel; dass ferner bei einer Vergrösserung des Durchmessers des Kreises ins Unendliche, dieser Berührungswinkel immer kleiner wird, und zwar ohne Ende, und dass der Berührungswinkel zwischen andern krummen Linien und ihren Tangenten noch unendlich kleiner sein kann, als der zwischen der Kreislinie und ihrer Tangente, und so immer fort ohne Ende. Der Beweis dieses Satzes erscheint ebenso unerschütterlich als der, dass die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind, obgleich der letztere Satz natürlich und leicht ist, und jener voll Widerspruch und Verkehrtheit. Die Vernunft scheint hier in eine Art von Staunen und Beklemmung versetzt zu sein; auch ohne die Angriffe des Skeptikers kann sie sich selbst und dem Boden, auf dem sie wandelt, nicht mehr vertrauen. Sie sucht ein helles Licht, was bestimmte Stellen erleuchtet, aber dieses Licht grenzt an die tiefste Dunkelheit; zwischen beiden steht sie selbst so verblendet und verwirrt, dass sie kaum noch über irgend Etwas sich gewiss und mit Ueberzeugung auszusprechen vermag.

Das Widersinnige solcher dreisten Behauptungen der strengen Wissenschaften wird bei der Zeit wo möglich noch greifbarer als bei dem Raume. Eine unendliche Zahl von wirklichen Zeittheilen, die einander folgen, und wo einer den

---

theile, welche weder in der Wahrnehmung noch Vorstellung noch weiter getheilt oder verkleinert werden können. Diese dem Vorstellen oder der Wahrnehmung gegenwärtigen Bilder sind untheilbar, und die Mathematiker müssen sie deshalb als unendlich kleiner gelten lassen, als irgend einen wirklichen Raumtheil. Dennoch erscheint dem Verstand nichts gewisser, als dass eine unendliche Zahl von ihnen einen unendlich grossen Raum bildet. Um wie viel mehr muss dies von der unendlichen Menge jener unendlich kleinen Raumtheile gelten, die noch als unendlich theilbar angesehen werden.

andern vernichtet, erscheint als ein so offenbarer Widerspruch, dass man meinen sollte, kein Mensch mit gesundem Verstande könnte ihn je zulassen, und doch wird er durch die Wissenschaft bewiesen.

Dennoch kann die Vernunft nicht ruhn und still stehen, selbst in Bezug auf den Skeptizismus, in den sie durch diese anscheinenden Widersprüche und Verkehrtheiten gedrängt wird. Es ist völlig unbegreiflich, wie ein klarer Begriff Bestimmungen enthalten könne, die ihm selbst oder einem andern klaren Begriffe widersprechen; es ist dies ein so widersinniger Satz, als sich nur erdenken lässt. Es giebt daher nichts Skeptischeres, nichts Zweifelhafteres und Bedenklicheres, als den Skeptizismus selbst, der aus einigen paradoxen Sätzen der Geometrie oder Grössen-Lehre entspringt. (P)

Die Skeptischen Einwürfe gegen die moralische Gewissheit oder gegen die Beweise von Thatsachen sind entweder populär oder philosophisch. Die ersten werden aus der Schwäche des menschlichen Verstandes abgeleitet; ferner aus den widersprechenden Meinungen verschiedener Zeiten und Völker; aus dem Wechsel unsers Urtheils nach Krank-

---

Anm. P. Vielleicht kann man diesen Widersinnigkeiten und Widersprüchen entgehen, wenn man nichts der Art, wie abstrakte oder allgemeine Begriffe im strengen Sinne zulässt. Sie sind in Wahrheit nur Einzelvorstellungen, an ein allgemeines Wort geknüpft, was gelegentlich andere Einzelvorstellungen wachruft, welche in gewisser Hinsicht der der Seele gegenwärtigen Vorstellung gleichen. So stellt man sich, wenn man das Wort Pferd hört, sofort ein schwarzes oder weisses Thier von bestimmter Grösse und Gestalt vor. Da indess das Wort auch für Thiere von anderer Farbe, Grösse und Gestalt gebraucht wird, so sind diese der Seele nicht gegenwärtigen Vorstellungen leicht herbeizurufen; unser Denken und Schliessen geht dann ebenso vorwärts, als wenn sie wirklich gegenwärtig wären. Räumt man dies ein (denn es scheint begründet), so folgt, dass alle Vorstellungen von Grössen, deren sich die Mathematiker bedienen, nur Einzelvorstellungen sind, welche die Sinne oder die Einbildungskraft darbieten, und die deshalb nicht ohne Ende theilbar sein können.

Diese Andeutung wird vorläufig genügen; ich will sie hier nicht weiter verfolgen. Alle Freunde der Wissenschaft sind dabei interessirt, dass sie mit ihren Schlüssen nicht dem Unwissenden zum Gelächter und Spotte werden, und diese Andeutung scheint die leichteste Lösung der Schwierigkeiten zu bieten.

heit und Gesundheit, Jugend und Alter, Glück und Unglück; aus dem fortwährenden Widerspruch in jedes Einzelnen Meinungen und Ansichten und aus mancherlei andern Erwägungen gleicher Natur. Bei diesen Einwürfen brauche ich mich nicht lange aufzuhalten; sie sind nur schwach. Im gewöhnlichen Leben urtheilen wir fortwährend über Thatsachen und Dasein, und können ohne diese Hülfe nicht bestehen, deshalb vermögen jene Einwüfe, so verständlich sie auch sind, doch diese Ueberzeugung nicht zu entkräften. Was den Pyrrhonismus oder die auf das Aeusserste getriebenen Grundsätze des Skeptizismus niederschlägt, ist das Handeln, die Thätigkeit und die Beschäftigung des gewöhnlichen Lebens. In den Hörsälen mögen diese Sätze blühen und triumphiren, wo ihre Widerlegung schwer oder unmöglich ist; sobald sie aber die Dämmerung verlassen und durch die Gegenwart der wirklichen Dinge, die unsere Leidenschaften und Empfindungen erwecken, mit den mächtigsten Prinzipien unserer Natur in Gegensatz gerathen, verschwinden sie wie Rauch und lassen den entschiedensten Skeptiker in gleicher Lage wie andere Sterbliche.

Der Skeptiker thut deshalb besser, in seinem Gebiete zu bleiben und die philosophischen Einwürfe darzulegen, welche aus der tiefern Untersuchung sich ergeben. Hier hat er reiche Gelegenheit zu Triumphen; hier kann er mit Recht zeigen, dass alle unsere Gewissheit über Thatsachen, welche über das Zeugniss der Sinne und das Gedächtniss hinaus liegen, sich nur aus der Beziehung von Ursache und Wirkung ableitet; dass man keinen andern Begriff von dieser Beziehung habe, als den von zwei Dingen, die häufig mit einander verbunden sind; dass kein Beweisgrund dafür besteht, weshalb Gegenstände, die erfahrungsmässig häufig mit einander verbunden gewesen sind, auch in andern Fällen ebenso verbunden sein werden; dass nur die Gewohnheit oder eine Art Natur-Instinkt zu solcher Annahme führt. Allerdings kann man solchem Instinkt nur schwer widerstehen, aber er kann, wie andere Instinkte, täuschen und betrügen. Hält sich der Skeptiker innerhalb dieser Betrachtungen, so zeigt er seine Kraft, oder vielmehr seine eigene und unsere Schwäche, und zerstört, wenigstens zur Zeit, alle Gewissheit und Ueberzeugung. Man könnte diese Erörterung noch weiter fortsetzen, wenn sie zu einem dauerhaften Vortheil oder Nutzen für die Gesellschaft führte.

Denn es ist der wichtigste und niederschlagendste Einwand gegen den übertriebenen Skeptizismus, dass kein dauerhafter Nutzen aus ihm hervorgehen könne, wenn er sich in seiner vollen Stärke und Kraft erhält. Man braucht einen solchen Skeptiker nur zu fragen: was er wolle, und was er mit all diesen sinnreichen Erörterungen beabsichtige? Er wird dann sofort in Verlegenheit gerathen und keine Antwort haben. Ein Kopernikaner oder Ptolemäer, der Jeder sein eigenes astronomisches System vorträgt, kann hoffen, seinen Zuhörern eine feste und bleibende Ueberzeugung beizubringen. Ein Stoiker und Epikuräer entwickelt Grundsätze, welche nicht allein vorhalten, sondern auch ihre Wirkung auf Benehmen und Betragen äussern. Aber ein Pyrrhonianer kann von seiner Philosophie weder einen bleibenden Einfluss auf die Seele erwarten, noch dass dieser Einfluss, wenn er Statt hätte, ein wohlthätiger für die menschliche Gesellschaft sein würde. Im Gegentheil, er muss anerkennen, wenn er überhaupt etwas anerkennen will, dass, wenn seine Grundsätze allgemein und dauernd zur Herrschaft kämen, alles menschliche Leben untergehen müsste. Jede Rede, jede Handlung würde sofort erlöschen, und die Menschen würden in gänzlicher Betäubung verharren, bis die unbefriedigten Bedürfnisse der Natur ihrem elenden Dasein ein Ende machten. Man braucht allerdings einen so schrecklichen Ausgang nicht zu fürchten; die Natur ist immer mächtiger als das Denken. Ein Pyrrhonianer kann sich und Andere eine Zeit lang durch tiefe Beweise in Staunen und Verwirrung bringen; aber der erste und einfachste Vorfall des Lebens wird alle seine Zweifel und Bedenken verjagen und ihn im Punkte des Handelns und Beschliessens mit den Philosophen aller andern Sekten, so wie mit denen, die sich nie mit philosophischen Untersuchungen abgegeben haben, gleich stellen. Wenn er aus seinem Traum erwacht, wird er der Erste sein, der in das Gelächter über sich mit einstimmt, und der anerkennt, dass alle seine Einwürfe nur unterhaltend sind und nur die launische Natur des Menschen offenbaren. Der Mensch muss handeln, folgern und glauben, obgleich er trotz der sorgfältigsten Untersuchung sich über die Grundlagen dieser Thätigkeiten nicht vergewissern, noch die gegen sie erhobenen Einwürfe zu widerlegen vermag. [19])

Abschnitt III.

Es giebt in der That einen milderen Skeptizismus oder eine akademische Philosophie, die sowohl dauerhaft wie nützlich ist und zum Theil aus diesem Pyrrhonismus oder übertriebenen Skeptizismus hervorgeht, wenn seine masslosen Zweifel durch natürlichen Verstand und Ueberlegung in einem gewissen Grade berichtigt werden. Die meisten Menschen neigen von Natur zu absprechenden und entschiedenen Aussprüchen; sie sehen die Gegenstände nur von einer Seite, denken nicht an die Gegengründe und erfassen so die ihnen zusagenden Grundsätze mit Heftigkeit und ohne Nachsicht für Die, welche anderer Ansicht sind. Das Zögern und Erwägen verwirrt ihren Verstand, verstösst gegen ihre Leidenschaften und hemmt ihr Handeln. Sie verlangen deshalb mit Ungeduld, aus einem ihnen so lästigen Zustande herauszukommen und meinen, durch Heftigkeit ihrer Behauptungen und durch Hartnäckigkeit in ihrem Glauben sich nicht weit genug davon entfernen zu können. Könnten solche Leute bei ihrem hartnäckigen Streiten die merkwürdigen Schwächen des menschlichen Verstandes, selbst in seinem vollkommensten Zustande und in seinen genauesten und vorsichtigsten Bestimmungen bemerken, so würden sie natürlich mit mehr Bescheidenheit und Vorsicht auftreten, und es würden die Ueberschätzung ihrer selbst und ihre Vorurtheile gegen ihre Gegner sich mindern. Der Ungelehrte sollte sich den Zustand des Gelehrten vergegenwärtigen, welcher trotz allen Gewinns aus Studium und Nachdenken in seinen Ansichten meist vorsichtig bleibt. Dagegen werden Gelehrte, die von Natur zu Hochmuth und Hartnäckigkeit neigen, durch eine schwache Färbung von Pyrrhonismus in ihrem Stolze nachlassen, wenn man ihnen zeigt, dass ihre paar Vortheile über die Mitarbeiter nur gering erscheinen, wenn man sie mit der allgemeinen, der menschlichen Natur anhaftenden Unordnung und Verwirrung vergleicht. Sicherlich sollte ein gewisser Grad von Vorsicht, Zweifel und Bescheidenheit bei allen Arten von Untersuchungen und Entscheidungen den wahren Forscher nie verlassen.

Eine fernere, dem Menschen nützliche Beschränkung des Skeptizismus geht aus den Pyrrhonianischen Zweifeln und

Bedenken dann hervor, wenn man seine Untersuchungen nur auf Dinge richtet, die zu den schwachen Fähigkeiten des menschlichen Verstandes sich am besten eignen. Die Phantasie des Menschen treibt von Natur nach Oben; sie freut sich an dem Entfernten und Ausserordentlichen und stürzt sich ohne Vorsicht in die fernsten Orte nach Raum und Zeit, um den gewohnten und allbekannten Gegenständen zu entgehen. Ein gesunder Verstand wählt den entgegengesetzten Weg, vermeidet alle weitgehenden und tiefen Untersuchungen und beschränkt sich auf das gewöhnliche Leben und auf solche Dinge, die zur täglichen Uebung und Erfahrung gehören. Er überlässt jene erhabeneren Gebiete den Dichtern und Rednern, die sie ausschmücken mögen, oder den Künsten der Priester und Politiker. Nichts hilft mehr zu solchem heilsamen Entschluss, als die feste Ueberzeugung von der Gewalt Pyrrhonianischer Zweifel, und dass nur die Kraft des natürlichen Instinkts davon befreien kann. Wer zur Philosophie neigt, wird trotzdem seine Untersuchungen fortsetzen; denn neben dem Vergnügen an solchen Beschäftigungen weiss er, dass philosophische Sätze nur die geregelten und berichtigten Betrachtungen über das gewöhnliche Leben sind; aber er wird nie in die Versuchung kommen, darüber hinauszugehen, sobald er die Unvollkommenheit der dazu dienlichen Vermögen, ihren engen Bereich und ihre ungenauen Wirkungen erwägt. Wir können keinen genügenden Grund dafür angeben, weshalb wir nach tausend Proben glauben, dass der Stein fallen und das Feuer brennen wird; wie können wir daher hoffen, irgend eine zufriedenstellende Erkenntniss über den Ursprung der Welt und den Zustand der Natur von Anfang bis in alle Ewigkeit zu erreichen?

Diese enge Schranke für unsere Untersuchungen ist in jeder Beziehung so klar, dass schon die oberflächlichste Untersuchung der natürlichen Kräfte der Seele und ihre Vergleichung mit den Gegenständen genügt, sie uns zu empfehlen. Dann wird man erst die wahren und geeigneten Gegenstände der Wissenschaft und Untersuchung auffinden.

Die einzigen Gegenstände der Vernunftwissenschaft oder der strengen Beweise scheinen die Grösse und die Zahl zu sein; alle Versuche, diese vollkommene Weise der Erkenntniss über diese Grenze auszudehnen, wird zur reinen Spitzfindigkeit und Täuschung. Da die Theile, aus welchen die Grösse und die Zahl sich zusammensetzen, einander ganz

ähnlich sind, so werden ihre Beziehungen mannichfach und verwickelt, und nichts ist unterhaltender und nützlicher, als durch verschiedene Mittel ihre Gleichheit und Ungleichheit in ihren verschiedenen Erscheinungen zu verfolgen. Alle anderen Begriffe sind dagegen von einander unterschieden und scharf getrennt; man kommt deshalb hier selbst bei der genauesten Nachforschung nicht weiter, als zur Erkenntniss dieses Unterschieds und zu dem selbstverständlichen Satze, dass das eine Ding nicht das andere sei. Zeigen sich hier noch Schwierigkeiten, so entspringen sie nur aus dem unbestimmten Sinn der Worte, welche durch richtige Definitionen verbessert werden könnnn. Den Satz, dass das Quadrat der Hypothenuse gleich ist den Quadraten der beiden anderen Seiten, kann man selbst bei dem genauesten Verständniss der Worte, ohne eine Reihe von Gründen und Betrachtungen, nicht einsehen; aber zum Beweis des Satzes, dass, wo kein Eigenthum ist, es auch keine Ungerechtigkeit giebt, genügt die Definition der Worte und die Erklärung, dass Ungerechtigkeit in der Verletzung des Eigenthums bestehe. Ein solcher Satz ist eigentlich nur eine unvollkommene Definition. Ebenso verhält es sich mit den sogenannten Schlüssen und Beweisen in allen Gebieten des Wissens, mit Ausnahme der Grössen- und Zahlen-Lehre, welche meines Erachtens getrost als die alleinigen Gegenstände der Erkenntniss und des strengen Beweisens aufgestellt werden können.

Alle anderen Untersuchungen beziehen sich nur auf Thatsachen und Dasein, welche offenbar nicht strenge bewiesen werden können.

Was ist, kann auch nicht sein. Die Verneinung einer Thatsache enthält keinen Widerspruch. Das Nichtsein von Etwas ist ohne Ausnahme eine ebenso bestimmte und deutliche Vorstellung als das Dasein desselben. Der Satz, welcher aussagt, dass es nicht ist, mag falsch sein, aber er ist ebenso begreiflich und verständlich wie der, welcher das Sein aussagt. Anders verhält es sich mit den eigentlichen Wissenschaften. Da ist jeder unwahre Satz auch verworren und unverständlich. Dass die Kubikwurzel von 64 gleich ist der Hälfte von 10, ist ein falscher Satz und kann nicht deutlich vorgestellt werden. Aber dass Cäsar oder der Engel Gabriel oder sonst ein Wesen niemals existirt haben,

mag falsch sein, aber bleibt immer vollkommen begreiflich und enthält keinen Widerspruch.

Das Dasein eines Dinges kann daher nur durch Gründe bewiesen werden, welche von seiner Ursache oder Wirkung entnommen sind, und diese Gründe stützen sich lediglich auf Erfahrung. Beginnt man die Untersuchung *a priori*, so scheint jedes Ding fähig, jedes andere Ding hervorzubringen; der Fall eines Steines kann dann die Sonne verlöschen, oder eines Menschen Wunsch den Lauf der Planeten verändern. Nur die Erfahrung lehrt uns die Natur und Grenzen von Ursache und Wirkung; nur sie befähigt uns, von dem Dasein des einen Dinges auf das andere zu schliessen. (Q) So verhält es sich mit der Grundlage der moralischen Gewissheit, welche den grössten Theil des menschlichen Wissens bildet und die Quelle alles menschlichen Handelns und Benehmens ist.

Solche Untersuchungen betreffen entweder besondere oder allgemeine Thatsachen. Zu den ersten gehören alle Ueberlegungen im Leben und alle Untersuchungen der Geschichte, Chronologie, Geographie und Astronomie.

Die Wissenschaften, welche allgemeine Thatsachen behandeln, sind die Politik, die Natur-Philosophie, die Physik, die Chemie u. s. w., wo die Eigenschaften, Ursachen und Wirkungen von einer ganzen Gattung von Gegenständen untersucht werden.

Die Gotteslehre oder Theologie, welche das Dasein einer Gottheit und die Unsterblichkeit der Seele darlegt, ist eine Untersuchung theils von einzelnen, theils von allgemeinen Thatsachen. Sie hat eine Grundlage in der Vernunft, soweit sie sich auf Erfahrung stützt, aber ihre beste und festeste Grundlage ist der Glaube und die göttliche Offenbarung.

Die Moral und die Aesthetik sind nicht eigentlich Gegen-

Anm. Q. Jener gottlose Satz der alten Philosophie: Aus nichts wird nichts, welcher die Schöpfung des Stoffes ausschliesst, gilt nach dieser Philosophie nicht mehr als ein Grundsatz. Nicht blos der Wille des höchsten Wesens kann Stoff erzeugen, sondern selbst der Wille jedes andern Wesens vermag es, nach dem, was wir *a priori* wissen; und ebenso vermag es jede andere Ursache, wie sie von der launischsten Phantasie ausgedacht werden mag.

stände des Verstandes, sondern des Geschmacks und Gefühls. Sowohl die moralische wie die natürliche Schönheit wird mehr gefühlt als begriffen. Denkt man über sie nach, und will man einen Maassstab für sie gewinnen, so betrachtet man eine neue Thatsache, d. h. den allgemeinen Geschmack der Menschen oder etwas Aehnliches, was dann den Gegenstand des Nachdenkens und der Untersuchung bilden kann.

Wenn man, von solchen Grundsätzen erfüllt, die Bibliotheken durchsieht, welche Verwüstung müsste man darin anrichten? Nimmt man z. B. ein theologisches oder streng metaphysisches Werk in die Hand, so darf man nur fragen: Enthält es eine dem reinen Denken entstammende Untersuchung über Grösse und Zahl? Nein. Enthält es eine auf Erfahrung sich stützende Untersuchung über Thatsachen und Dasein? Nein. Nun, so werfe man es ins Feuer; denn es kann nur Spitzfindigkeiten und Blendwerk enthalten. [20])

Ende.

Erläuterungen

zu

David Hume's Untersuchung

in Betreff des menschlichen Verstandes.

1. (Hume 7.) Ueber die verschiedenen Arten der Philosophie. Abth. I.

Das Wort: Philosophie wird bei den Engländern, wie schon Hegel erwähnt, in einem weitern Sinne als bei den Deutschen gebraucht. Es wird dort jede Untersuchung zur Philosophie gerechnet, die über das blosse Wahrnehmen und Nächste hinaus mit Aufsuchung der Begriffe und Gesetze eines Gebietes sich beschäftigt. Deshalb gehört in England schon die Naturwissenschaft im gewöhnlichen Sinne zur Philosophie, während sie in Deutschland davon streng unterschieden wird. Der deutsche Idealismus sucht den Unterschied beider in den eigenthümlichen Mitteln, welche sie zur Erkenntniss der Wahrheit benutzen; der Realismus dagegen unterscheidet die besonderen Wissenschaften von der Philosophie nur durch den Grad der Allgemeinheit ihres Inhaltes. Die Philosophie beschäftigt sich mit den höchsten Begriffen und Gesetzen des Seins und Wissens; die besondern Wissenschaften mit den niedern, dem Einzelnen näher stehenden. Es besteht deshalb zwischen beiden keine scharfe und keine gegenständliche Grenze. Das Nähere ist in B. I. ausgeführt. (*E.* 87.)

Indem Hume von jenem weitern, in England üblichen Begriff ausgeht, wird es ihm möglich, die Philosophie in eine leichte und strenge einzutheilen, was für den deutschen Begriff unmöglich ist. Insbesondere kann die Form der Darstellung, die leichtere und verständlichere oder die strengere und wissenschaftlichere Behandlung des Stoffes keinen Anhalt für die Eintheilung der Philosophie abgeben; hier muss vielmehr jede Darstellung zugleich verständlich und auch streng und wissenschaftlich sein.

Ebensowenig dürfen hier Zwecke zur Eintheilung benutzt werden, welche der Philosophie fremd sind. Die Philosophie hat, wie die besondern Wissenschaften, nur einen Zweck;

dieser ist die Erkenntniss der Wahrheit. Sie ist reines Wissen und will nur den Inhalt des Seienden in die Wissensform umsetzen. (*E.* 77. Aesthetik I. 24.) Jeder andere Zweck liegt ausserhalb ihrer; insbesondere auch ihre Verwendbarkeit zur Steigerung des Glückes oder der Sittlichkeit unter den Menschen. Es kann sein, dass sie dazu benutzt werden kann; allein dieser Nutzen ist ihr zufällig, und sie würde Philosophie und Wissenschaft bleiben, auch wenn eine solche Verwendung ihrer nicht möglich wäre. Gerade darin liegt die Hoheit aller Wissenschaft.

Damit erscheinen denn auch alle jene Gründe als überflüssig, womit Hume hier die strenge Philosophie, gegenüber der leichtern, zu vertheidigen sucht.

Der ethischen Auffassung gegenüber ist allerdings die wissenschaftliche Thätigkeit des Menschen nur eine vereinzelte, zum Gebiet der Lust gehörende (B. IX. 145), welche dem sittlichen Gesetz, wie jedes andere Handeln, unterthan ist. Es kann deshalb sein, dass das sittliche Gebot oder die Pflicht dem Menschen auch in der Erforschung der Wahrheit Schranken setzt, die er nicht überschreiten darf, selbst wenn diese Schranken die Aufsuchung der Wahrheit und die Erkenntniss hemmen und die volle Erreichung der Wahrheit verhindern sollten; wie dies zum Theil in der christlichen Moral stattfindet, welche die Vernunft mehr oder weniger dem Glauben und der Offenbarung unterordnet. Vom sittlichen Standpunkt gilt daher selbst die Philosophie nicht als das Höchste, Absolute; sondern sie hat sich dem Moral-Gebote in ihren Zielen und Mitteln gehorsam zu fügen.

Allein als reines Wissen für sich betrachtet, kennt die Philosophie keine Schranke; ähnlich wie z. B. auch die Medizin keine Scham kennt; sie ist innerhalb ihres besondern Gebietes souverain, und keine Rücksicht auf eine Lust oder ein Gebot kann ihr hier als eine Schranke entgegengestellt werden; ja sie nimmt das sittliche Gebot, welches im Sein als ihr Gebieter sich geltend macht, hier zu ihrem Gegenstand und vermag es damit seiner Hoheit zu entkleiden und sich gleichsam zu unterwerfen.

Diese anscheinende Antinomie ist keine Eigenthümlichkeit der Philosophie; sie tritt bei jeder besondern Thätigkeit hervor. Als besondere, z. B. als Reitkunst, als Kunst, den Nationalreichthum zu vermehren (National-Oekonomie), hat solche Thätigkeit nur ihren besondern Zweck im Auge;

alles Andere ist dabei zurückgestellt. Allein damit ist die sittliche Ordnung nicht aufgehoben; vielmehr muss jede besondere und somit nur technische Thätigkeit sich der höchsten Ordnung unterwerfen, welche als sittliches Gebot alles Handeln beherrscht oder beherrschen kann; kein einzelnes technisches oder wissenschaftliches Handeln darf die Befolgung des Sittlichen deshalb ablehnen, weil es dadurch in der vollen Erreichung seines besondern Zieles gehindert werde. Gilt dies für die Reitkunst, für die Finanzkunst u. s. w., so gilt es auch für die Erkenntnisskunst, d. h. für die Philosophie. Als reines Wissen, was über dem Welltall oder Seienden schwebt, wird die Philosophie von den Geboten des Nutzens, der Klugheit und der Sittlichkeit nicht erreicht; aber insofern der einzelne Mensch dieses Wissen sich aneignen und es weiterführen will, fällt seine Thätigkeit in das Seiende, wird ein Handeln und damit den Geboten der Klugheit und Sittlichkeit unterthan. Aehnlich verhält es sich mit dem Schönen. Als ideales Bild des seelenvollen Realen (Aesthetik I. 309) wird es weder von der Klugheit noch von dem Sittengebote erreicht; es steht über der realen Welt und ihren Regeln. Aber der Mensch, insofern er das Schöne schafft oder geniesst, handelt, und dieses Handeln bleibt der Moral unterthan und kann sich dem Pflichtgebot wegen der Hoheit seines Gegenstandes nicht entziehn.

Wie weit übrigens die Moral hier zu gehen habe, ist so positiv, wie die ganze Moral überhaupt, und kann nie aus dem Gegenstande oder der Natur des Handelns abgeleitet werden (B. IX. 62). Deshalb haben die sittlichen Schranken nach Zeit und Ländern sehr gewechselt. In Griechenland war die Freiheit nicht so gross, als man gewöhnlich meint; Sokrates musste wegen seiner Lehre den Giftbecher trinken, und andere Philosophen mussten sich den Verfolgungen durch die Flucht entziehen. Die Schranken, welche die christliche Kirche der Philosophie im Mittelalter zog, sind bekannt; sie werden noch jetzt von dem Katholizismus festgehalten. In den modernen Staaten ist die Freiheit der Wissenschaft zwar als Prinzip anerkannt, aber in der Anwendung auf das Bestehende ist die Grenze oft eng gezogen. Die Anhänger der bestehenden Religionen und der überkommenen politischen und sozialen Zustände, welche die ihnen von der Philosophie drohenden Gefahren wohl erken-

nen, drängen fortwährend auf Minderung dieser Freiheit, und sie bleibt deshalb ein schwankender Besitz.

Hume hält sich bei dieser Frage ganz naiv und populär. Seine Betrachtungen sind nach dem Vorstehenden leicht zu berichtigen.

Hume bezeichnet demnächst als seine hier gewählte Aufgabe die Untersuchung des menschlichen Verstandes. Sein Werk gehört deshalb zur Philosophie des Wissens (*E.* 95). Im ersten Theile untersucht Hume das Erkennen; im zweiten, von den Wundern ab, den Glauben. Locke war ihm mit einem Werke gleichen Titels vorangegangen, welches in England zu hohem Ansehn gelangt war. Berkeley, Pristley und Andere setzten diese Untersuchungen fort, welche immer mehr einem Idealismus sich näherten, welcher das Sein der äussern Dinge leugnete. Hume ging ebenfalls von Locke aus, aber anstatt auf die Frage nach der Wirklichkeit des Inhaltes der Wahrnehmungen tiefer einzugehen, wendete er sich mehr den in dem menschlichen Denken vorhandenen Beziehungsformen zu, insbesondere der Ursachlichkeit, und gelangte so zu einem System, was man als Skeptizismus bezeichnet hat, aber diesen Namen nicht verdient, da Hume das Seiende weniger als jene Idealisten und selbst als Kant in Zweifel zieht. Hume leugnet nur, dass man die Wirklichkeit des Wahrgenommenen beweisen könne, und bestreitet nur die Realität jener Beziehungsformen; damit kann selbst der Realismus und Empirismus übereinstimmen.

Es ist bekannt, dass Hume's Untersuchungen Kant zu seinem transcendentalen Idealismus geführt haben; allein der höhere und bleibende Werth des Hume'schen Werkes liegt darin, dass er jene Beziehungsformen für sich zum Gegenstand der Untersuchung genommen und auf die hohe Bedeutung und eigenthümliche Natur derselben mehr, als bis dahin geschehen war, aufmerksam gemacht hat. Hume behauptete ihre Idealität, ohne dabei die Realität des Wahrgenommenen zu leugnen; während vor Hume die Philosophie gerade das Umgekehrte behauptet hatte. Kant fühlte die tiefe Wahrheit von der Idealität dieser Beziehungsformen; allein in dem Eifer, ihnen dennoch eine objektive Gültigkeit zu erhalten, opferte er die Realität des Wahrgenommenen, und so blieb ihm nur eine Erscheinungswelt übrig, in der, als solche, jene Beziehungen zwar Gel-

tung haben, die aber in der That nur eine Welt des Scheines und der Täuschung ist, da erst hinter ihr das Wirkliche, als Ding-an-sich, aber als das Unerkennbare sich befinden soll. Fichte und die Spätern suchten diesen Dualismus zu beseitigen, indem sie das Ding-an-sich ganz fallen liessen und das Denken zu dem allein Realen erhoben.

Das natürliche Vorstellen und die besondern Wissenschaften haben diesen Gewaltsamkeiten der deutschen Philosophie nie folgen können. Indem die Philosophie gegenwärtig in der Umkehr begriffen ist und den natürlichen Fundamenten der Erkenntniss sich wieder zuwendet, erhält das Werk von Hume wieder eine höhere Bedeutung. Denn soll die realistische Auffassung in der Philosophie einen festern Boden gewinnen, so ist durchaus nöthig, dass sie sich über die Natur jener Beziehungsformen klar werde und über ihre Realität oder Idealität sich entscheide. Noch herrscht darüber selbst in der neuesten Philosophie ein Schwanken und eine Unsicherheit (z. B. Ueberweg, Geschichte der Philosophie. B. III. S. 140. Anmerk. Ausgabe II.), welche bei ihr, die noch ganz von den Prinzipien des Idealismus getränkt ist, zwar nicht wundern darf, aber deren Beseitigung dennoch die Hauptaufgabe der Philosophie für die nächste Zeit bilden dürfte. — Der Rückblick auf Hume wird dabei sicherlich von Nutzen sein.

2. (Hume 17.) Ueber den Ursprung der Vorstellungen. Abth. II.

1. Hume begeht hier im Beginn den grossen Fehler, die Gefühle mit den Vorstellungen zu verwechseln; die Lust, der Zorn, die Liebe, welche Hume erwähnt, sind seiende Zustände, Gefühle der Seele, welche nie ein Anderes abspiegeln, wie die Vorstellungen, sondern nur den Gegenstand zu einer Vorstellung abgeben. (*E.* 7.) Hume gelangt in seinem Werke nirgends zu dem wichtigen Unterschied und Gegensatz der seienden und wissenden Zustände der Seele.

2. Was Hume Eindrücke *(impressions)* nennt, sind eigentlich die Sinnes- und Selbstwahrnehmungen (*E.* 2. 5); ihnen stehen die blossen Vorstellungen (*E.* 10) gegenüber. Das Wort: »*Impression*« konnte aber dennoch nicht durch »Wahrnehmung« übersetzt werden, weil damit die Ge-

fühle der Seele ausgeschlossen worden wären, während doch Hume diese Gefühle, wenn auch mit Unrecht, zu den Eindrücken rechnet.

3. Hume findet den Unterschied der Wahrnehmungen und blossen Vorstellungen lediglich in dem Grade der Lebhaftigkeit und Stärke des Vorstellens. Allein dann müssten die blossen Vorstellungen ebenso allmählich in Wahrnehmungen übergehen, wie dies mit den Graden des Vorstellens überhaupt der Fall ist. Diesem widerspricht aber die Erfahrung; deshalb ist der Unterschied nicht in dem Grade, sondern in der Art des Vorstellens bei beiden zu suchen, und deshalb gehören beide zu den Wissensarten (*E.* 56), d. h. zu dem Wissen, was mit seienden Elementen durchzogen ist, an welchen die Seele sie von einander unterscheidet. Die unmittelbare Kenntniss dieser seienden Elemente ist indess dem menschlichen Wissen entzogen; man kennt sie nur aus ihren Wirkungen, wie sie in den unterschiedenen Wissensarten hervortreten. (*E.* 58.)

4. Die blossen Vorstellungen wiederholen nur den Inhalt der Wahrnehmungen, sagt Hume; er giebt dem Denken nur eine Kraft, diesen Inhalt zu verbinden und zu trennen. Im Ganzen ist dies richtig; allein Hume hätte diese Richtungen des Denkens genauer untersuchen sollen, da sie eine reiche Besonderung in sich enthalten, welche die Wissenschaft bloss zu legen hat, wie dies in B. I. geschehen ist. (*E.* 12. 24.) Hume würde dann auch bemerkt haben, dass sein Satz in solcher unbedingten Allgemeinheit nicht richtig ist. Die Beziehungsformen und die Wissensarten (*E.* 31. 56) sind eine Klasse von Vorstellungen, welche nicht aus Eindrücken oder Wahrnehmungen sich ableiten, sondern dem Denken der Seele von Natur innewohnen, und welche eben deshalb auch kein Gegenständliches bezeichnen.

5. Dann würde Hume auch die Auflösung für sein Beispiel mit der blauen Färbung gefunden haben, was er ungelöst verlässt. Die einzelnen Schattirungen und Farben können nämlich auch auf dem Wege des verbindenden Denkens gewonnen werden, indem sie als verschiedene Mischungen einer Farbe mit Weiss oder Dunkel aufgefasst werden. Dann fallen sie unter das mischende Denken (*E.* 25), welches, wie jedes andere verbindende Denken (Phantasie), in seinen Verbindungen über den wahrgenommenen Inhalt hinausgehen kann. Dieser Fall ist dann keine

Ausnahme von der Regel, die eben nur für die Elemente gilt. — Dasselbe hätte Hume bei den Gestalten bemerken müssen, wo die Seele noch eine viel grössere verbindende und scheinbar erzeugende Kraft entwickelt.

6. Damit erleidet auch die am Schluss der Abth. II. von Hume gegebene technische Regel eine Beschränkung; die Klarheit der Beziehungsformen und Wissensarten kann auf diesem Wege nicht gewonnen werden.

7. In der Anmerkung A. kommt Hume auf die angeborenen Ideen, welche seit Descartes einen fortwährenden Streitpunkt zwischen den Dogmatikern und Empirikern bildeten. Hume meint den Streit durch seine Unterscheidung zwischen Eindrücken und blossen Vorstellungen gelöst zu haben. Allein er hat die Beziehungsformen und Wissensarten, wie erwähnt, übersehen. Da diese nicht aus der Wahrnehmung stammen, sondern der Seele von Natur innewohnen, so kann man sie in diesem Sinne zu den angeborenen Ideen rechnen; nur muss man dabei sich stets gegenwärtig halten, dass sie nichts Gegenständliches bezeichnen und abbilden. Damit verschwindet auch die Schwierigkeit, welche sich bei den angebornen Ideen nur dann erhebt, wenn sie als Erkenntnisse oder als Vorstellungen eines Seienden behandelt werden. Dies sind sie nicht; sie bezeichnen vielmehr, ähnlich wie das Trennen und Verbinden im Denken, blosse Thätigkeiten des Verstandes; sie sind gewisse Formen, in denen das Denken den empfangenen Inhalt bezieht oder in Verhältnissen vorstellt; sie sind keine Bilder eines Seienden, sondern nur Kräfte der Seele, mit denen sie den Inhalt des Seienden im Interesse ihres Wissens bearbeitet und vergeistigt. Bei dieser Auffassung verschwinden alle Einwürfe, welche gegen die angeborenen Ideen sonst mit Recht erhoben werden können.

3. (Hume 23.) Von der Verbindung der Vorstellungen. Abth. III.

In dieser Abtheilung vermischt Hume die Gesetze der sogenannten Ideen-Association (Bewegung der Gedanken) mit den Verbindungs- oder Einheitsformen, welche für die Gegenstände der Vorstellungen bestehn. Dies sind zwei durchaus verschiedene Verhältnisse; jene Gesetze behandeln

die Verbindung der Gedanken als Zustände der Seele; diese die Verbindung ihres Vorgestellten, d. h. der Dinge selbst, nicht blos ihrer Vorstellungen. Deshalb sind auch die für beide Arten bestehenden Gesetze durchaus verschieden. Diese Verwechslung beider bildet den fundamentalen Irrthum Hume's, der sich durch sein ganzes Werk zieht und Kant den Anlass zu seinen Angriffen gegeben hat. So ist die Ursachlichkeit eine Einheitsform, welche sich auf die Dinge selbst bezieht (*E.* 40. 53); sie gilt als objektiv; aber Hume nimmt sie nur als subjektiv, als eine Folge der Vorstellungen, welche wegen häufiger Wiederholung zur Gewohnheit geworden ist; ganz so, wie bei dem Schüler sich zuletzt mit der Vocabel die Vorstellung der Sache verbindet. Ebenso ist die Aehnlichkeit, oder vielmehr die Gleichheit eine Verbindungsform für die Dinge selbst (*E.* 53); und die zeitliche und örtliche Berührung ist sogar eine wahrnehmbare oder seiende Einheitsform der Dinge. (*E.* 26.) Das Gesetz der Ideen-Association kann nun zwar zu Zeiten mit diesen objektiven Einheitsformen zusammentreffen; allein dies ist ihm nur zufällig; das Gesetz derselben lautet an sich ganz anders, und zwar dahin: dass von Vorstellungen, welche zugleich oder unmittelbar hinter einander in der Seele gewesen sind, die eine oder die erste bei ihrem Wiedereintreten in die Seele die andere erweckt. (*E.* 12.) Es kommt also bei dieser Gedankenverbindung auf die Natur der dadurch vorgestellten Gegenstände, und ob diese verbunden sind, gar nicht an; das Entfernteste und Verschiedenste kann sich so als Gedanke in der Seele erwecken, wenn es nur vorher ein oder mehrere Male in der Seele beisammen gewesen ist. Wenn also die Aehnlichkeit, die Berührung und die Ursachlichkeit auch für die Ideen-Association sich wirksam zeigen, so ist dies nicht die Folge ihrer eigenen Natur, sondern, dass das von diesen Verbindungsformen Befasste auch im Vorstellen oder als Gedanken in der Seele beisammen gewesen ist und deshalb sich einander wieder erweckt. Die Ursachlichkeit kann daher zwar auch eine Verbindung der Gedanken bewirken; aber ihr Begriff geht weiter und verbindet die Dinge selbst. Der Mensch unterscheidet deshalb auch die subjektiven Verbindungen sehr genau von den objektiven. Ich komme durch die Ideenassociation wohl von dem Ofen auf die Wärme; ich kann aber auch durch sie vom Ofen auf einen Bekannten kommen, den ich gestern am Ofen ge-

sehen habe. Als Gedankenverbindung beruhen beide Fälle auf demselben Gesetze und sind die gleiche Erscheinung; aber dennoch gilt der Seele nur die erste als eine ursachliche, d. h. als eine auf die Gegenstände und nicht blos ihre Gedanken sich richtende Verbindung. Diesen wichtigen Unterschied übersieht Hume, und dieses ist der durchgehende Fehler seines Systems.

4. (Hume. 25.) Skeptische Zweifel. Abth. IV. Abschnitt 1.

Die im Beginn dieses Abschnitts von Hume gemachte Eintheilung der Vorstellungen in Beziehungen und Thatsachen erinnert an die in B. I. (*E.* 31) gegebene Eintheilung derselben in Begriffe des Seienden und blosse Beziehungen des Denkens. Allein Hume verfolgt diesen Gedanken nicht weiter; vielmehr ergiebt die Anwendung, die er von den Beziehungen auf die Mathematik macht, dass der wahre Begriff der Beziehungen und die Natur der mathematischen Erkenntniss von ihm nicht erreicht worden ist. Schon Kant hat es gerügt, dass Hume die Lehrsätze der Mathematik fälschlich als analytische Urtheile behandle. Ob Hume dies wirklich so gemeint hat, bleibt zweifelhaft; er sagt nur: die Lehrsätze lassen sich durch das reine Denken entdecken. Allein unter reinem Denken versteht Hume hier auch das bildliche Vorstellen einzelner geometrischer Figuren, welches zwar ein verbindendes Denken ist, aber doch ohne die vorgängige Wahrnehmung des Raumes und seiner Elemente sich nicht vollziehen lässt, und deshalb nicht zu dem reinen Denken, sondern zu der Erfahrung gerechnet werden muss. Hume lässt dies Alles freilich im Unklaren; aber auch Kant hat hier das Wahre noch nicht erreicht, wie in B. I. S. 79 und B. III. S. 91 näher nachgewiesen worden ist.

Hume geht nun zu seinem eigentlichen Thema über und sucht nach den Gründen für die Gewissheit der Thatsachen. So weit sie auf Wahrnehmung oder auf Erinnerung an ein Wahrgenommenes beruhen, erkennt Hume diese Gewissheit an und lässt sich auf deren Prüfung nicht weiter ein. Dies unterscheidet ihn von den Idealisten. Seine ganze Aufmerksamkeit wendet sich vielmehr der Frage zu: Worauf beruht unsere Gewissheit über solche Thatsachen, die wir

nicht wahrnehmen oder wahrgenommen haben? Die Frage ist wichtig, weil der grösste Theil unseres thatsächlichen Wissens nicht auf eigener Wahrnehmung beruht. Das Natürlichste wäre hier gewesen, dieses mittelbare Wissen von den Gesetzen abzuleiten, d. h. von Regeln, welche aussprechen, dass gewisse Dinge oder Eigenschaften stets und überall einander zeitlich folgen oder zugleich mit einander bestehen. Diese Gesetze machen es möglich, aus der Wahrnehmung des einen Dinges auch die Gewissheit von dem Dasein des andern ohne Wahrnehmung zu gewinnen. Diese Gesetze sind deshalb das Ziel aller Wissenschaften. In dieser Weise ist die hier von Hume gestellte Frage in B. I. S. 76 erledigt worden.

Hume bleibt aber von Anfang ab bei einer beschränkteren Auffassung stehen; anstatt den Begriff des Gesetzes überhaupt, behandelt Hume nur die Beziehungsform der Ursachlichkeit. Diese bildet allerdings eine Klasse von Gesetzen, aber sie ist nicht die einzige. Die Lehrsätze der Geometrie z. B. sind allgemeine Gesetze, welche unterschiedene Bestimmungen als mit einander verbunden aussagen; aber deshalb ist die eine nicht die Ursache der andern; vielmehr bestehen beide in den geometrischen Gestalten zugleich, während in der Ursachlichkeit die Ursache vorgeht, und die Wirkung nachfolgt. Auch die Merkmale der Pflanzen- und Thiergattungen sind zugleich und allgemein, aber nicht so verbunden, dass die eine die Ursache der andern wäre. Schon daraus erhellt, dass Hume die Frage zu beschränkt auffasst. Er selbst muss später die Fälle der Gleichzeitigkeit von Hitze und Licht bei dem Feuer anerkennen.

Hume zeigt nun, dass die bestimmten Wirkungen einzelner Ursachen nicht *a priori*, aus dem Begriff eines von Beiden allein abgeleitet werden, sondern dass diese Verbindung für die einzelnen Arten der Dinge nur aus der Erfahrung entnommen werden könne.

Diese Darstellung ist vortrefflich, überzeugend und so klar, dass sie keiner Erläuterung bedarf. Der spätere Irrthum Hume's liegt nicht hierin, sondern darin, dass er die Ursachlichkeit, als Beziehungsform überhaupt, mit ihrer Anwendung auf den einzelnen Fall verwechselt. Welcher Art die Wirkung einer einzelnen Ursache sei, kann allerdings nur aus der Erfahrung abgenommen werden; aber deshalb braucht nicht auch die Beziehungsform der Ursachlich-

keit überhaupt aus der Erfahrung zu stammen; vielmehr ist sie der Seele von Natur innewohnend und bildet sich nicht erst aus der Uebung oder Erfahrung. Die eigenthümlichen Bestimmungen der Allgemeinheit, der Nothwendigkeit, der Erzeugung, welche sie enthält, können nie wahrgenommen werden; nur die Frage, auf welche in die Wahrnehmung fallenden zeitlichen Folgen eines Dinges diese Beziehungsform angewendet werden soll, kann aus ihr entnommen werden.

5. (Hume 32.) Skeptische Zweifel. Abth. IV. Abschnitt 2.

In diesem Abschnitt greift Hume mit gleichem Geschick, wie oben, die Beweiskraft des sogenannten Induktionsverfahrens an, welches aus einer grossen Anzahl von wahrgenommenen Fällen die Allgemeinheit der in ihnen enthaltenen Verbindung folgert. Auch Kant und viele Andere stimmen hier mit Hume überein; auch in B. I. S. 78 ist dargelegt, dass ein solcher Schluss von Vielen auf Alles durchaus unbegründet ist. Dennoch ist dieser Schluss für das Leben unentbehrlich, da ohne eine solche auf die Induktion sich stützende Ueberzeugung weder das Leben noch das Handeln möglich wäre. (*E.* 77. 80.) Einzelne Systeme haben deshalb immer wieder von Neuem versucht, die Beweiskraft der Induktion darzulegen. Hierher gehört Stuart Mill in seiner Logik, und Ueberweg (Geschichte der Philosophie III. 140). Kant wurde durch den Umstand, dass in der Mathematik wahrhaft allgemeine Gesetze bestehen, während doch die Induktion zu solchen nicht führen könne, auf seinen transscendentalen Idealismus geführt, durch den er das Wahrgenommene in eine blosse Erscheinung umwandelte und die Allgemeinheit der in dieser Erscheinungswelt gültigen Gesetze dann daraus erklärte, dass der Mensch dieselben erst in diese Welt hineingetragen habe, weil ohne sie die Erfahrung von ihr unmöglich sei.

Hume schlägt in Abth. V. einen anderen Weg ein; er leugnet nicht die Wirklichkeit der Dinge, sondern nur die Allgemeinheit der für sie in den Wissenschaften und im Leben aufgestellten Gesetze. Als auf der Induktion beruhend,

ist ihm diese Allgemeinheit nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit, sondern nur eine Gewohnheit des Denkens.

Hume beschäftigt sich hier auch viel mit den verborgenen Kräften, welche in der Ursache enthalten seien und die Wirkung erzeugten. Er meint, wenn man diese Kräfte wahrnehmen oder sonst erkennen könnte, wären alle Räthsel der Natur gelöst. Allein diese Kräfte sind blosse Phantasiebilder des Denkens, für deren Dasein nicht der mindeste Grund vorliegt. Sie sind blos erfunden, um die Beziehungsform der Erzeugung, welche in der Ursachlichkeit liegt, dem Denken verständlicher zu machen. An sich scheint es unbegreiflich, wie in der Welt aus Einem (der Ursache) ein ganz davon verschiedenes Andere (die Wirkung) hervorgehen könne. Die Wahrnehmung kann dies Hervorgehen oder Erzeugen trotz der feinsten Instrumente nie erreichen. Anstatt nun sich bei der thatsächlichen und wahrgenommenen zeitlichen Folge des Einen auf das Andere zu beruhigen, benutzte man zunächst die Beziehungsform der Ursachlichkeit und machte das Eine zum Erzeuger des Anderen. Allein damit war man noch nicht zufrieden; die Ursache blieb auch so noch immer ein Anderes als die Wirkung, mithin blieb auch jene Unbegreiflichkeit an ihr haften; deshalb schob man noch ein Drittes zwischen Ursache und Wirkung ein, d. h. eine geheime Kraft, welche eigentlich die wahre Erzeugerin der Wirkung sei. So ist dieser Begriff in alle Lehrbücher der Naturwissenschaft übergegangen, und auch Hume ist von dem Dasein dieser geheimen Kräfte überzeugt; sie sind ihm nur unerkennbar. Allein sie sind in Wahrheit nichts als ein Gebilde der Phantasie, wodurch man den Versuch, die Erzeugung sich begreiflich zu machen, noch einmal wiederholt; obgleich dieser zweite Versuch so vergeblich bleibt, wie der erste mit der Ursachlichkeit für sich. Denn wenn auch eine Kraft zwischen Ursache und Wirkung eingeschoben wird, so wird die Unbegreiflichkeit nicht gemindert. Diese Kraft muss dann etwas von der Wirkung Verschiedenes sein, und die Schwierigkeit, wie Etwas ein von sich Verschiedenes aus sich erzeugen könne, bleibt auch für die Kraft bestehen. Diese Kraft ist nur die Einschiebung einer zweiten Ursache; sie bildet nur eine Verdoppelung der Ursachlichkeit, die mithin die in ihr überhaupt enthaltene Unbegreiflichkeit nicht mindern, sondern nur vermehren kann. Deshalb ist auch die Naturwissenschaft

mit der Annahme dieser geheimen Kraft nicht einen Schritt weiter gekommen; in allen Lehrbüchern ist zu lesen, dass diese Kraft unerkennbar sei. Es ist deshalb offenbar richtiger, diese *qualitates occultae* ganz bei Seite zu lassen und einfach bei der Thatsache zu bleiben, dass Eines auf ein Anderes regelmässig zeitlich folgt. Die moderne Naturwissenschaft hat dies gethan und nicht mehr diesen geheimen Kräften nachgespürt; sie begnügt sich, die Thatsachen zu sammeln, wo eine zeitliche Folge stattfindet, und diese auf ihren allgemeinsten Ausdruck zu bringen. Die Erzeugung wird ewig unbegreiflich bleiben; denn sie ist nicht wahrnehmbar und kann deshalb nur als eine Beziehungsform des Denkens gelten. Das Weitere sehe man B. I. S. 42, und Philosophie des Wissens I. 198.

6. (Hume 38.) Auflösung der Zweifel. Abth. V. Abschnitt 1.

In diesem Abschnitt ist der Kern von Hume's Philosophie enthalten. Man kann ihm vollständig darin beitreten, 1) dass der Mensch ohne Erfahrung über die besonderen Wirkungen einzelner Ursachen nichts wissen kann; 2) dass nur die Beobachtung einer Anzahl von gleichen Fällen zu der Annahme berechtigt, dass auch fernerhin die gleichen Folgen mit den gleichen Gegenständen sich verbinden werden; 3) dass bei Schlussfolgerungen dieser Art, mögen sie sich noch so weit ausdehnen, nur eine jetzt oder früher Statt gehabte eigene Wahrnehmung den letzten Anhalt bietet.

Nur die letzte Folgerung Hume's, dass deshalb der Begriff der Ursachlichkeit nur auf Gewohnheit oder Ideenassociation beruhe, ist unbegründet. Man kann Hume zugeben, dass bei Thieren und kleinen Kindern die Vorstellung der Folge sich auf solche subjektive Verbindung im Denken stütze; allein wenn in dem reiferen Menschen sich der Begriff der Ursachlichkeit voll entwickelt hat, so bedeutet er etwas ganz Anderes als Gewohnheit oder blos subjektive Verbindung der Vorstellungen. Indem in der Ursachlichkeit die Allgemeinheit und die Nothwendigkeit enthalten ist, folgt nach Hume's eigenen Ausführungen in Abth. IV., dass der Begriff mehr enthält als eine blosse Gewohnheit oder Folge von Vorstellungen. Die Gewohnheit hat weder die Allge-

meinheit, noch die Nothwendigkeit in sich; ebenso wenig behandelt sie die subjektive Folge der Vorstellung als eine objektive Folge der Dinge. Beides ist aber bei der Ursachlichkeit der Fall. Gewiss ist die Gewohnheit, welche in der Sprache bestimmte Laute mit bestimmten Vorstellungen verbindet, eine der stärksten, die im Menschen besteht, und dennoch fällt es Keinem ein, den Laut als die Ursache und den Gegenstand als seine Wirkung zu nehmen, d. h. die blos subjektive Verbindung der Gedanken als eine gegenständliche der Dinge zu nehmen. Beide Arten der Verbindungen werden immer genau unterschieden, und deshalb irrt Hume, wenn er meint, der Begriff der Ursachlichkeit erzeuge sich aus dieser Gewohnheit der Gedankenfolge.

Diese Gewohnheit ist in dem einzelnen Falle selbst nur das Beispiel einer allgemeinen Verbindung oder eines Gesetzes, was für die Vorstellungen als Zustände der Seele gilt. Man fühlt vielleicht in dem einzelnen Falle ein Drängen, was zu der zweiten Vorstellung treibt; aber dieses Drängen ist durchaus nicht das Allgemeine und Nothwendige, was in der Ursachlichkeit gedacht wird. Es kann deshalb diese Kategorie so wenig aus *inneren* Vorgängen der Seele, wie aus *äusseren* Vorgängen der Natur abgeleitet werden. *Kant* hat insoweit ganz Recht, dass er die Ursachlichkeit, wie seine anderen Kategorien vielmehr als ursprüngliche, der menschlichen Seele innewohnende Beziehungsformen behandelt, welche aus keiner Wahrnehmung, weder eines Aeusseren noch Inneren abstammen, sondern zu den Denkformen der Seele gehören, die sie nur auf das Wahrgenommene anwendet und es dadurch bezieht.

Dagegen hat *Kant* Unrecht, wenn er, um dennoch die Objektivität dieser Kategorien zu retten, die Wirklichkeit des Wahrgenommenen preisgiebt und die Welt nur als eine *Erscheinung* nimmt, in die der Mensch jene Kategorien übertragen und damit zu objektiven gemacht habe. Vielmehr ist *Hume* in dem Endergebniss der Wahrheit viel näher geblieben; denn wenn er auch die Ursachlichkeit nicht in ihrer wahren Bedeutung begreift, so leugnet er doch nicht die Wirklichkeit des Wahrgenommenen; und seine Auffassung der Kategorie als Gewohnheit bewahrt ihr ebenso den subjektiven Charakter, wie die Auffassung derselben als eine der Seele von Natur innewohnende Beziehungsform. In beiden Fällen ist die Ursachlichkeit nichts Wirkliches, sondern ein

blosses Denken; das, was allein wirklich ist, ist die zeitliche, in allen Fällen sich gleich wiederholende Folge des Einen (Wirkung) auf das Andere (Ursache). Die Ursachlichkeit bringt in diese zeitliche Folge keine neue, seiende Bestimmung hinein, sondern sie hilft nur der Seele das Wunderbare einer solchen Folge begreifen, indem sie den Vorgang nunmehr als Erzeugung nimmt.

Deshalb verdient Kant weit eher als Hume den Namen eines Skeptikers; Kant bezweifelt die Wirklichkeit von all unserer Erkenntniss, während Hume das Wahrgenommene als wirklich stehen lässt, ebenso die Folge des Einen auf das Andere und nur die Ursachlichkeit als eine gegenständliche Bestimmung nicht anerkennt, wobei die Auffassung derselben als subjektive Gewohnheit zwar falsch, aber für die Erkenntniss des Seienden völlig unschädlich bleibt.

7. (Hume 41.) Anmerk. B. zu Abth. V. Absohn. 1.

Der Kern dieser Anmerkung ist, dass das Denken (Hume nennt es Vernunft oder: a priori betrachten) für sich allein das Seiende nicht erreichen kann, sondern dessen Inhalt nur aus der Wahrnehmung (Hume nennt es die Sinne und die Beobachtung) entnehmen kann, welche allein den Inhalt dem Wissen zuführt. Das Denken bearbeitet nur den Inhalt; die trennende Behandlung desselben, um die darin steckenden Gesetze aufzufinden, kann bald dem Wahrgenommenen näher bleiben, bald weiter gehen; aber der Halt für das Sein oder die Wahrheit der Ergebnisse liegt überall nur in der Wahrnehmung. Diese Ergebnisse stimmen genau mit den in B. I. S. 68 aufgestellten Fundamentalsätzen des Realismus. Hume hat sie nur nicht zu der vollen Reinheit und Schärfe entwickelt, welche zwar den wissenschaftlichen Werth der Darstellung steigert, aber bei dem Publikum meist eine ungünstigere Aufnahme und ein geringeres Verständniss findet.

8. (Hume 45.) Auflösung der Zweifel. Abth. V. Absohnitt 2.

Im vorgehenden Abschnitt hat Hume die Gewohnheit als das Prinzip bezeichnet, weshalb mit der Vorstellung der

Ursache nach längerer Erfahrung sich die Vorstellung der Wirkung verbindet. Hume bemerkt nun selbst, dass zwischen dem blossen Eintreten einer solchen Vorstellung und dem Glauben an die Wirklichkeit ihres Gegenstandes noch ein grosser Unterschied ist. Da nun bei dem Folgern aus Thatsachen auf ihre Wirkungen dieser Glaube besteht, so versucht hier Hume die Quelle dieses Glaubens darzulegen. Auch hier verwechselt indess Hume subjektive Zustände im Vorstellen mit objektiven Zuständen und mit Beziehungen auf ein Gegenständliches. Nach Hume ist der Glaube von der blossen, erdichteten Vorstellung nur in der Stärke des Vorstellens unterschieden; ähnlich hat Hume schon die Wahrnehmungen durch die Stärke von den blossen Vorstellungen unterschieden. Allein dies ist ein Irrthum. In dem Fürwahrhalten oder in dem Glauben (Ueberzeugung, Gewissheit) liegt etwas ganz Anderes als ein solcher höherer Grad des Denkens; er enthält vielmehr ein Auffassen seines Inhaltes als eines Gegenständlichen und Seienden. Es kann z. B. sein, dass man von einem Roman viel tiefer und lebendiger aufgeregt wird, und seine Scenen sich weit stärker vorstellt als das Haus, was man in seiner Zerstreuung sich gegenüber sieht; hier ist die letzte Vorstellung, als solche, im Grunde viel schwächer wie jene; dennoch verbindet sich das Fürwahrhalten nur mit der schwachen und nicht mit der starken.

Hume selbst bezeichnet an anderen Stellen den Unterschied beider als ein Gefühl; dies sagt schon mehr als einen blossen Unterschied im Grade. Richtiger ausgedrückt, sind es vielmehr seiende Elemente der Seele, welche hier hinzutreten und dem reinen Wissen die Besonderungen geben, wodurch es zu den unterschiedenen Wissensarten sich gestaltet, deren sechs bestehen, und von denen das Glauben oder die Gewissheit nur eine Art ist, wie in B. I. S. 57 näher dargelegt worden ist. Welcher Art und Natur diese seienden Elemente sind, ist der menschlichen Erkenntniss entzogen; man hat auch hier nur das Ergebniss vor sich, was sich in dem Fürwahrhalten offenbart, d. h. in dem Auffassen des vorgestellten Inhaltes als eines Seienden und Wirklichen, von seiner Vorstellung Unterschiedenen. — Hume hat ganz Recht, wenn er sagt, dass dieser Zusatz im Glauben mehr sei als ein blosses Vorstellen; es ist ein seiendes Element (Hume sagt: Gefühl), was festen Ge-

setzen unterliegt und von der Seele nicht beliebig dem blossen Vorstellen hinzugefügt werden kann.

Dagegen ist es falsch, wenn Hume die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Folgen einer Ursache nur aus dem höheren Grade ableitet, mit der die Ursache vorgestellt werde. Dies ist schon oben erledigt. Wenn sich mit einer bekannten Ursache und ihrem Dasein nicht blos die Vorstellung, sondern der Glaube oder die Gewissheit ihrer Wirkung verbindet, so liegt dies auch hier nicht in subjektiven Zuständen des Vorstellenden, sondern in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, womit Ursache und Wirkung aneinandergeknüpft sind. Deshalb wird, wenn man an das Dasein der Ursache glaubt, auch das Eintreten der Wirkung nicht blos vorgestellt, sondern geglaubt. Die Gewissheit pflanzt sich hier von der Ursache auf die Wirkung nicht durch eine psychologische Gewohnheit innerhalb des Vorstellens fort, sondern die Gewissheit der Wirkung beruht hier auf dem II. Fundamentalsatze (*E.* 68. 81.), wonach das sich Widersprechende unmöglich ist. In der Ursache liegt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihrer Wirkung; indem ich also ein Ding als Ursache auffasse, erkenne ich damit diese Allgemeinheit an, uud ich muss deshalb auch das Eintreten der Wirkung für gewiss halten, wenn ich die Ursache glaube, d. h. als daseiend anerkenne.

Alle Folgerungen aus Thatsachen sind deshalb reine logische Konklusionen, deren Wahrheit auf der Wahrheit des Gesetzes (Obersatzes) und des Daseins des *terminus medius* beruht, und daraus sich, wie in der Geometrie, nur durch die Unmöglichkeit des Widerspruchs ableitet. (*E.* 81.)

Wenn diese Folgerungen dennoch nicht die mathematische Gewissheit erreichen, so liegt dies nicht in ihrer logischen Form, sondern in der Ungewissheit des Obersatzes, der nur auf der Induktion beruht und deshalb für seine Allgemeinheit keine volle Gewissheit bietet.

Hume verkennt dies und meint, die Gewissheit der Wirkung entspringe nur aus der Gewissheit, mit der die Ursache geglaubt werde; das Uebrige werde durch Gewohnheit vermittelt. Vielmehr wird die Verbindung beider und die Konklusion durch einen rein logischen, deshalb apodiktische Gewissheit mit sich führenden Schluss vermittelt, und die Schwäche liegt nur in dem Obersatze.

Deshalb sind auch die Analogien, welche Hume aus der

Aehnlichkeit und der Berührung herbeizieht, ganz ungeeignet; diese wirken allerdings nur durch die subjektiven Gesetze der Gedankenverbindung und können dadurch wohl zu einer Steigung des Grades im Vorstellen führen; aber dies darf nie mit der Gegenständlichkeit des Vorgestellten verwechselt werden.

9. (Hume 53.) Ueber die Wahrscheinlichkeit. Abth. VI.

Der in Nummer 8 gerügte Irrthum Hume's setzt sich in diesem Abschnitt fort. Die Gewissheit, als Wissensart, hat im Unterschied von der Erkenntniss ihre Grade (*E.* 60); sie kann abnehmen und zur Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit herabsinken. Diese Unterschiede kommen offenbar von den seienden Elementen, welche überhaupt dem reinen Vorstellen bei der Gewissheit hinzutreten und es zu einer besonderen und eigenthümlichen Wissensart umwandeln. Allein es ist unrichtig, diese Elemente, wie Hume thut, nur als stärkere Grade des Vorstellens zu nehmen; vielmehr besteht die Wirkung dieser Elemente in dem ganz neuen Zusatz, dass nunmehr der vorgestellte Inhalt als ein gegenständlicher ausserhalb des Vorstellens gilt. Diese Wirkung ist das Eigenthümliche der Gewissheit und nicht jener blosse höhere Grad, der ja auch mit einem blossen Phantasiebilde sich bekanntlich verbindet; vornehmlich wenn starke Gefühle hinzutreten. Ist dies richtig, so fällt die Ausführung Hume's in dieser Abtheilung, wonach die Wahrscheinlichkeit sich nur aus der häufigen Wiederholung derselben Vorstellung in der Seele entwickeln soll. Die Seele unterscheidet auch hier sehr bestimmt zwischen blos subjektiven Gedankenerweckungen und zwischen der Beziehung der Vorstellungen auf wirkliche Gegenstände. Deshalb folgert sie aus dem Hören eines Wortes durchaus nicht die Wahrscheinlichkeit seines Gegenstandes, obgleich die subjektive Verbindung beider hier im höchsten Maasse Statt hat und mithin nach Hume's Auffassung hier diese Wahrscheinlichkeit von der Seele angenommen werden müsste. Es kommt hinzu, dass bei der mathematischen, aus der Mehrzahl der Fälle abgeleiteten Wahrscheinlichkeit die Seele sich die vielen einzelnen gleichen Fälle gar nicht wirklich einzeln

vorstellt, sondern sich mit der blossen Zahl begnügt. Nach Hume müsste aber dieses wiederholte Vorstellen der einzelnen Fälle wirklich geschehen, denn nur dann könnte die Vorstellung einen höheren Grad erlangen.

Es bleibt auffallend, dass ein so feiner und scharfsinniger Denker, wie Hume, diesen Unterschied nicht bemerkt hat und an dieser Verwechselung durch sein ganzes Werk beharrlich festhält, wie das Folgende ergeben wird.

10. (Hume 56.) Ueber die nothwendige Verknüpfung. Abth. VII. Abschnitt 1.

Dieser Abschnitt beschäftigt sich zunächst mit dem Unterschied der moralischen und mathematischen Wissenschaften. Hier ist Hume's Darstellung sehr schwach und unvollständig. Es kann hier einfach auf das Bezug genommen werden, was in den Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft (B. III. S. 91) und in B. I. S. 79 ausgeführt worden ist. Demnächst behandelt dieser Abschnitt die Kraft in der Ursache, welche die Wirkung hervorbringt. Es ist bereits oben (Nummer 5) gezeigt worden, dass diese Kraft eine Erfindung der Seele ist, um sich die Erzeugung der Wirkung aus der Ursache verständlicher zu machen. Ebenso ist dort dargelegt worden, dass die Einführung einer solchen Kraft als Vermittlerin die Schwierigkeit nicht hebt, sondern nur verschiebt.

Man kann deshalb Hume in seinen hier gegebenen Ausführungen über die Unerkennbarkeit einer solchen erzeugenden Kraft beitreten, aber nicht deshalb, weil, wie Hume meint, diese Kraft existirt und nur unerkennbar ist, sondern weil sie gar nicht existirt und ein blosses Gebilde der Phantasie ist.

Dagegen ist die Kraft davon wohl zu unterscheiden, welche in dem thätigen Fühlen (*E.* 3) wahrgenommen wird. Diese Kraft wird vermittelst der Muskeln und Nerven wirklich gefühlt und ist daher eine seiende Bestimmung, welche sich zu der Bewegung und zu dem Drucke besondert. Hume vermischt diese seiende Kraft mit jener erdachten Kraft in der Ursache und erklärt beide für unerkennbar. Dies ist ein Irrthum. Die gefühlte Kraft in der Schwere der Körper, in der Elastizität, in dem Drucke, in der Be-

wegung ist ein Wirkliches und deshalb auch in seinem Wesen durch den Sinn des Fühlens gegeben. Es ist ein Mangel der Sprache, dass sie für zwei so verschiedene Begriffe nur ein Wort gebildet hat, und dieser Mangel der Sprache hat auch die Wissenschaft in den Irrthum geführt.

Viele Systeme nahmen an jener eingebildeten Kraft Anstoss; sie fühlten, dass damit die Schwierigkeit nicht beseitigt wurde, die in der Erzeugung des Einen aus dem Andern für das Begreifen besteht; sie liessen deshalb diesen Begriff der Kraft fallen und setzten an deren Stelle die Wirksamkeit Gottes. Es sind dies die Systeme des Occasionalismus, für welche Descartes und Malebranche die Bahn gebrochen haben. Hume hat diese Lehre hier bekämpft. An sich ist indess dieser Occasionalismus nicht so verkehrt, wie er auf den ersten Blick erscheint. Will man einmal mit der blossen regelmässigen Folge des Einen auf das Andere sich nicht begnügen; verlangt man noch nach einer Vermittelung, so ist am Ende eine Vermittelung durch die Allmacht Gottes natürlicher, als durch eine in die Ursache verlegte geheime Kraft, die man weder begreifen noch erkennen kann. Will man einmal zu Unbegreiflichkeiten fortgehen, so ist es einfacher, bei der Allmacht Gottes stehen zu bleiben, als bis zu solchen erdichteten geheimnissvollen Kräften fortzuschreiten. Allein Hume macht mit Recht gegen Beides geltend, dass die Schwierigkeit dieselbe bleibe. »Wir verstehen,« sagt Hume, »ebensowenig, wie aus dem »Wollen des höchsten Wesens ein anderes hervorgehen kann, »als wie dies aus geheimnissvollen, in der Ursache wirken»den Kräften geschehen kann.«

11. (Hume 68.) Ueber die nothwendige Verknüpfung. Abth. VII. Abschnitt 2.

Nachdem Hume im Vorgehenden dargelegt hat, dass man die in der Ursache enthaltene erzeugende Kraft nicht wahrnehmen und ihre Wirksamkeit nicht begreifen könne, geht er auf die Frage über: Woher ist trotzdem dieser Begriff der Kraft gekommen? Ein Eindruck, dessen Kopie dieser Begriff wäre, ist nicht vorhanden; folglich ist diese Kraft, sagt Hume, ein blosses Hirngespinnst. — Hätte Hume hier geendigt, so hätte er Recht gehabt; diese Kraft

ist in Wahrheit nur ein anderes Wort für die Erzeugung, den Kern der Ursachlichkeit, welche als reine Beziehungsform nur im Denken besteht. Allein Hume geht weiter und sucht nach einer Ableitung dieses Begriffes aus demselben Prinzip der Gewohnheit, was er schon bisher benutzt hat. Die subjektive Verknüpfung der Vorstellungen, die durch die häufige Wahrnehmung ihrer Gegenstände in der Seele sich bildet, und deren Wirksamkeit bei dem Eintreten der ersten Vorstellung man fühlt, ist nach Hume das Urbild oder der Eindruck, nach welchem jener Begriff der Kraft gebildet worden ist. — Auch hier kann nur das Frühere wiederholt werden; die Seele unterscheidet sehr genau diese subjektive Folge der Vorstellungen und die gegenständliche in den Dingen. Jene ist in vielen Fällen, wie bei dem Sprechen und Schreiben und bei der Erinnerung an Gesehenes, ebenso stark vorhanden wie bei der Folge von Vorstellungen einer Ursache und Wirkung; dennoch nimmt die Seele jene Verbindungen nur als subjektive, ohne ihnen eine Verbindung in den damit vorgestellten Dingen selbst unterzulegen; nur bei der Ursachlichkeit setzt sie der an sich ebenfalls vorhandenen subjektiven Verbindung noch ein Anderes hinzu, nämlich die Beziehung auf ein Gegenständliches und die Annahme, dass auch dies Gegenständliche verbunden sei. Darin und nicht in der blossen Folge der Vorstellungen liegt das Wesen der Ursachlichkeit, und somit auch der in sie verlegten geheimnissvollen Kraft.

In der Anmerkung *E.* zu diesem Abschnitt ist Hume der Wahrheit ganz nahe, er erkennt an, dass die Kraft der Ursache nur eine Beziehung im Denken ist. Damit war Alles gesagt. Allein Hume vermischt sie dann mit der gefühlten Kraft, welche etwas ganz Anderes und Wirkliches ist, und kommt so zuletzt wieder darauf zurück, jene Kraft der Ursache dieser gleich zu stellen und beide aus dem subjektiven Gefühl der Gedankenverbindung abzuleiten; anstatt dass er einfach bei der Beziehungsform des Denkens hätte stehen bleiben sollen.

12. (Hume 74.) Ueber Freiheit und Nothwendigkeit. Abth. VIII. Abschnitt 1.

Schon bisher hat Hume von der nothwendigen Verknüpfung gehandelt; es ist deshalb sonderbar, dass er hier noch einmal von der Nothwendigkeit, als etwas Neuem, zu sprechen beginnt. Das Neue könnte höchstens in dem Begriffe der Freiheit liegen, allein dieser wird nur ganz am Ende dieses Abschnittes berührt. Im Haupttheile behandelt Hume nur die Nothwendigkeit, und er wiederholt nur die bereits behandelten Bestimmungen der Ursachlichkeit und nothwendigen Verknüpfung; er erklärt Nothwendigkeit und Verknüpfung für identisch. Deshalb kehrt denn auch seine bereits früher gegebene Erklärung wieder, dass die Nothwendigkeit nichts ist, als eine Gewohnheit, von zwei oft beisammen gewesenen Vorstellungen beim Eintritt der einen auch die andere sich vorzustellen. Die Verknüpfung der Dinge selbst ist nach Hume nicht die Nothwendigkeit, sondern sie ist nur der Grund, dass ihre Vorstellungen in der Seele sich folgen, und nur das Gefühl dieser Folge im Vorstellen soll die Nothwendigkeit sein.

Abgesehen von der schon gerügten Verwechslung des Objektiven mit dem Subjektiven hierbei, hat Hume auch den Begriff des Nothwendigen an sich nicht vollständig erfasst. Die Nothwendigkeit ist zwar in der Ursachlichkeit mit enthalten, allein sie ist nicht identisch mit ihr; sie zeigt sich auch noch in anderen Vorstellungen, und näher betrachtet ist sie keine Beziehungsform, sondern eine Wissensart. Die Natur dieser und ihr Unterschied von den Beziehungen ist B. I. S. 56 dargelegt worden. Solche Wissensarten sind unter andern das bekannte, das gesteigerte, das gewisse und das nothwendige Wissen. In allen diesen Arten kann der Inhalt der Vorstellung derselbe bleiben und doch bald als ein bekannter, bald als ein gewisser, bald als ein nothwendiger u. s. w. vorgestellt werden. Die Lehrsätze der Geometrie sind z. B. dem Schüler vor dem Beweise beim ersten Hören nur ein blosses Wissen; dies Wissen wird ein gewisses, wenn der Schüler auf die Autorität des Lehrers den Satz glaubt; aber erst nach dem Beweise wird sein Wissen dieses Lehrsatzes ein nothwen-

diges, und doch hat der Inhalt des Lehrsatzes sich bei diesen verschiedenen Arten seines Wissens nicht im Mindesten geändert. Das Nothwendige ist deshalb keine gegenständliche, den Dingen anhaftende Bestimmung, sondern nur eine Art, sie vorzustellen. Auch die gewöhnliche Logik erkennt dies an, indem sie die Nothwendigkeit zur Modalität der Urtheile rechnet. Dennoch wird später in der Metaphysik dies vergessen und das Nothwendige als eine Bestimmung der Dinge selbst behandelt. Es ist ein Hauptziel des Realismus, die Philosophie vor diesem Irrthum zu schützen und sich immer bewusst zu bleiben, dass die Wissensarten, ebenso wie die Beziehungsformen, nur dem Denken angehören, aber nichts Wirkliches bezeichnen.

Jede Wissensart, als ein mit seienden Elementen durchzogenes Wissen (*E.* 57), hat ihre bestimmten Ursachen, an welche sie geknüpft ist. Die Nothwendigkeit haftet 1) an dem Wahrnehmen; alles Wahrgenommene wird nothwendig für daseiend gehalten; 2) an dem Widerspruch; alles sich Widersprechende wird nothwendig für nicht daseiend oder unmöglich gehalten; und 3) an den Beziehungsformen, von denen die zusammengehörenden Bestimmungen als nothwendig verbunden vorgestellt werden; deshalb hat die Ursache nothwendig eine Wirkung; deshalb hat die Substanz nothwendig Accidenzen; das Ganze Theile; das Aeussere ein Inneres u. s. w.

Hieraus erhellt, dass der Begriff der Nothwendigkeit viel weiter reicht, als Hume meint, und dass er nicht, wie Hume thut, auf die Kategorie der Ursachlichkeit beschränkt werden kann.

Nach diesen Vorbemerkungen wird die Darstellung Hume's sich leichter verstehen lassen. Alles läuft in derselben auf den Satz hinaus, dass die menschlichen Handlungen ebenso regelmässig und gleichförmig mit bestimmten Motiven verknüpft seien, wie die Ereignisse in der Natur es mit ihren Ursachen sind.

Diese Regelmässigkeit stellt Hume sehr klar und überzeugend dar. Er zeigt auch, dass sie durch scheinbare Ausnahmen nicht aufgehoben werde, weil neben der äusseren Ursache auch der Charakter und das Temperament des Menschen mitwirken, so dass, wenn man alle diese Umstände in Rechnung zieht, die Regelmässigkeit ohne Ausnahme bestehe. Dies letzte Moment ist die Empfänglichkeit,

welche als zweiter Faktor neben der äusseren Ursache die Gefühle und Motive bewirkt; sie ist indess von Hume nicht erschöpft, wie die Vergleichung mit B. XI. S. 36 ergiebt, wo diese Lehre ausführlicher dargestellt ist.

Bis hier kann man Hume beitreten. Allein nun folgt sein Irrthum, indem er diese Regelmässigkeit mit der Nothwendigkeit verwechselt, und aus jener die Nothwendigkeit alles menschlichen Handelns ableitet und jede Wahlfreiheit bestreitet.

Demnächst scheinen beide Begriffe identisch; allein in Wahrheit ist die Nothwendigkeit, wie gezeigt worden, nur im Denken. Sie entsteht allerdings aus der Regelmässigkeit thatsächlicher Verbindungen dann, wenn im Denken der einzelne Fall unter die Regel subsumirt wird. Dann, aber auch erst dann wird die Folge für das Denken, auf Grund des zweiten Fundamentalsatzes (*E.* 62. 68.), eine nothwendige. Aber diese Nothwendigkeit hängt nicht den Dingen und auch nicht dem Handeln an; sondern ist nur eine besondere Art, sie sich vorzustellen. Die einzelne wahrgenommene Handlung hat keine Nothwendigkeit; dies fühlt Jeder; erst wenn man eine Regel herbeiholt und sie als darunter gehörig erkennt, wird die Handlung, als Glied solcher Regel, als eine nothwendige vorgestellt.

Ist dies richtig, so erhellt, dass die Nothwendigkeit überhaupt in dem Seienden nicht besteht; weder in der Natur noch in dem Handeln; nur die Regelmässigkeit wird da angetroffen, aber keine Nothwendigkeit. Erst durch Subsumtion der Handlung unter eine Regel wird die Handlung als eine nothwendige vorgestellt; aber sie selbst wird damit keine nothwendige.

Wenn deshalb Hume fragt: Wie kommt es, dass die Menschen allgemein die Regelmässigkeit zwischen Motiv und Handeln anerkennen und doch die Nothwendigkeit des Handelns leugnen, so liegt der Grund eben darin, dass die Nothwendigkeit nur im Denken ist, aber keine seiende Bestimmung des Handelns bildet. Deshalb wird sie nicht innerlich wahrgenommen; deshalb fühlt sich Jeder, trotz der Regelmässigkeit, doch in seinem Handeln frei, d. h. er fühlt, dass keine eiserne Kette der Nothwendigkeit sein Handeln an das Motiv knüpft, sondern nur, dass es ihm zeitlich folgt.

Das ist die wahre Lösung dieser bestrittenen Frage.

Das Weitere ist in B. XI. S. 81 ausgeführt. Neuerlich hat Stuart Mill dieselbe Ansicht aufgestellt; allein seine Begründung ist mangelhaft, weil ihm die Nothwendigkeit als eine seiende Bestimmung der Dinge gilt.

Hume war dieser Lösung ziemlich nahe. Er giebt zu, »dass man beim Handeln keine Verknüpfung zwischen Motiv »und Handlung fühle, während man sich einbilde, eine solche Verknüpfung in den Naturvorgängen erkannt zu haben.« Deshalb, meint Hume, halte man nur diese für nothwendig, aber die Handlungen für frei, obgleich doch die Verbindung bei beiden und somit die Nothwendigkeit bei beiden in gleicher Weise bestehe.

Vielmehr hätte Hume folgern sollen: Da die Nothwendigkeit also nicht gefühlt wird, so ist sie auch kein Seiendes; deshalb besteht die Nothwendigkeit weder im Natürlichen, noch im Handeln; sie kommt erst durch das Denken herbei, wenn man das Einzelne unter eine Regel subsumirt. Deshalb besteht zwar die Regelmässigkeit im Handeln; deshalb folgt dem bestimmten Motiv regelmässig die bestimmte Handlung; aber es besteht keine Nothwendigkeit dabei; das Handeln des Menschen ist frei, d. h. nicht nothwendig, sondern nur regelmässig. In der Anmerk. F., die Hume später hinzugefügt hat, steht er dieser Ansicht ganz nahe. Er erkennt da bestimmt an, dass die Nothwendigkeit nur im Denken ist, und dass sie bei dem Handeln nicht gefühlt wird. Hier lag der Schluss ganz nahe, dass deshalb das Handeln, als zum Sein gehörig, frei sein müsse. Hume wurde nur deshalb an diesem Schluss gehindert, weil er die Regelmässigkeit mit der Nothwendigkeit verwechselte.

Gerade weil der Mensch sein Inneres genauer übersieht und weiss, dass da keine Nothwendigkeit zwischen Motiv und Wollen besteht; deshalb leugnet er diese Nothwendigkeit für sein Handeln; aber weil dieses genaue Eindringen in das Innere bei der Natur für ihn nicht möglich ist, deshalb lässt er sich diese Nothwendigkeit in den Naturvorgängen gefallen. Er bildet sich nicht ein, wie Hume meint, hier die Nothwendigkeit bemerkt zu haben; er ist hier nur bereiter, die erkannte Regelmässigkeit mit der Nothwendigkeit zu vertauschen, weil er hier in das Innere der Natur nicht so wie in seine Seele blicken und sich nicht so über-

zeugen kann, dass auch da kein nothwendiges Band vorhanden ist.

Wenn Hume meint, der Streit über die Freiheit oder Nothwendigkeit des menschlichen Handelns sei ein blosser Wortstreit, so hat er Recht, insofern man mit ihm Regelmässigkeit und Nothwendigkeit als identisch nimmt; sind aber beide Begriffe unterschieden, wie dies offenbar der Fall ist, dann ist der Streit kein blosser Wortstreit; obgleich man zugeben kann, dass die unzweifelhaft bestehende Regelmässigkeit des menschlichen Handelns die Hauptsache ist, und die Abhaltung der Nothwendigkeit von demselben trotz seiner Regelmässigkeit ein feineres und schärferes Denken erfordert, was nicht Jedermanns Sache ist.

13. (Hume 89.) Ueber Freiheit und Nothwendigkeit. Abth. VIII. Abschnitt 2.

Im ersten Theile dieses Abschnittes führt Hume mit viel Geschick aus, dass bei Annahme der Freiheit des Handelns alle Zurechnung und Strafbarkeit desselben aufhöre. Unter Freiheit versteht hier Hume den Gegensatz der Regelmässigkeit, also den Zufall. Hier ist Hume ganz im Rechte. Eine solche Freiheit ist der reine Zufall, das völlig grundlose Handeln, bei dem selbst der handelnde Mensch nicht wissen kann, was er in der nächsten Minute thun werde. Man vergleiche B. XI. S. 83. Deshalb ist die Regelmässigkeit des Handelns für die menschliche Gesellschaft gar nicht zu entbehren; alle Einrichtungen und Gesetze sind darauf gegründet und haben nur dadurch eine Bedeutung. Allein mehr als diese Regelmässigkeit ist nicht nothwendig; insbesondere nicht die Nothwendigkeit, welche Hume auch hier nur deshalb folgert, weil er sie mit der Regelmässigkeit verwechselt. Indess treten schon bei der Annahme der Regelmässigkeit manche Bedenken über die Zulässigkeit der Strafen, über die Möglichkeit der Reue, der Gewissensbisse, der Busse, der Vergebung u. s. w. auf, die eine sorgfältige Untersuchung verdienen. Hume hat sie übergangen, was zu tadeln ist. Das Wichtigste davon ist B. XI. S. 86 zu finden.

Im zweiten Theile dieses Abschnittes behandelt Hume die Frage, wie sich die Allmacht und Allwissenheit Gottes

mit der Nothwendigkeit des menschlichen Handelns vertrage. Er bemerkt sehr richtig, dass bei Annahme eines solchen höchsten Schöpfers man entweder alles Uebel und Böse in der Welt leugnen müsse, oder Gott als den wahren Urheber desselben anerkennen müsse.

Die erste Alternative ist nicht sowohl von den Stoikern, als von Spinoza vertheidigt worden. Nach Spinoza sind Recht und Unrecht nur verworrene Begriffe, die mit der Erkenntniss der Totalität der Welt verschwinden. Es ist auffallend, dass Hume Spinoza nicht nennt. Auch Leibnitz mit seiner Theodicee gehört hierher, wonach Gott die Welt so gut geschaffen hat, als es ihm überhaupt möglich war.

Hume's Widerlegung in Bezug auf diese Alternative ist schwach, mindestens in der Form. Im Grunde hat er aber Recht, dass der Schmerz und das Böse etwas Positives und Wirkliches sind, was durch das blosse Denken und Beziehen auf das Ganze nicht aufgehoben und beseitigt werden kann. Dieses Positive des Schmerzes kann damit für den Leidenden nicht beseitigt werden; man kann höchstens sagen: dieser Schmerz ist um einer grösseren Lust für Andere oder für ihn nothwendig. Allein dann trifft die Regel wieder die Allmacht Gottes, die es ja hätte besser einrichten können. In Bezug auf das Böse ist die Analogie nicht so leicht, als Hume sie sich macht; hier hängt Alles von dem Begriff des Sittlichen ab, dessen Erörterung hier zu weit führen würde. Man vergleiche B. XI. S. 76.

Bei der zweiten Alternative tritt die feine Ironie hervor, mit der von nun ab Hume sich gegen die christlichen Dogmen wendet. Er zeigt ihre Widersinnigkeit vor dem Richterstuhle der Vernunft; allein er verfehlt nie, am Schluss mit einem versteckten Lächeln eine tiefe Verbeugung vor dem Glauben zu machen und so die Geistlichkeit sich vom Halse zu halten. In den folgenden Abtheilungen tritt diese Ironie immer deutlicher hervor.

14. (Hume 95.) Ueber die Vernunft der Thiere. Abth. IX.

Hume benutzt hier das Handeln der Thiere, um auch an diesen die Wahrheit des Satzes zu erweisen, dass die

Ursachlichkeit nur die Gewohnheit ist, früher beisammen gewesene Vorstellungen auch später wieder zusammen vorzustellen. Hume sagt: »Die Thiere haben keine Vernunft wie die Menschen; wenn deshalb das Folgern von Thatsachen auf einer Denkthäthigkeit der Vernunft beruht, so könnte es bei Thieren nicht Statt haben. Dennoch zeigt die Erfahrung, dass die Thiere, genau wie die Menschen, aus der Erfahrung lernen und folgern; also ist dies Folgern kein Produkt des vernünftigen Denkens, sondern nur eine Gewohnheit, wonach die eine Vorstellung thatsächlich eine zweite wach ruft, wenn beide früher oft in der Seele beisammen gewesen sind.«

Es ist ein sinnreicher Gedanke, das Handeln der Thiere zur Bestätigung dieser Theorie zu benutzen. Indess fällt diese Bestätigung, wenn man zwar zugiebt, dass bei den Thieren und Kindern dieses Folgern mit einer solchen Ideen-Association beginnen mag, dies aber nicht ausschliesst, dass der wahre Begriff der Ursachlichkeit sich später bei dem reifern Kinde herausbildet. Bei den Thieren mag es ungewiss bleiben, wie weit sie von jener Ideen-Association zur Ausbildung der reinen Beziehungsform der Ursachlichkeit und zu den Begriffen des Allgemeinen und Nothwendigen vorschreiten.

Ueberhaupt muss man festhalten, dass Hume nicht die Regelmässigkeit in den Naturvorgängen leugnet; er bestreitet nur, dass der Mensch sie erkennen kann; er leugnet insbesondere die Begriffe der Allgemeinheit und Nothwendigkeit; er behauptet, dass sie selbst als Vorstellungen nicht in voller Reinheit bestehen, sondern nur auf eine Gewohnheit zurückgehen, in Folge deren eine Vorstellung die andere erweckt; deshalb weckt auch der Glaube an die Wahrheit der einen den Glauben an die Wahrheit der zweiten.

Im Grunde ist also die Lehre Hume's von dem Realismus und der gewöhnlichen Meinung nicht sehr verschieden. Auch der Realismus nimmt die Beziehungen und Wissensarten nur als subjektiv, als blosse Formen und Arten des Denkens; auch der Realismus erkennt, wie Hume, im Sein nur die zeitliche Folge des Einen auf das Andere; der Unterschied liegt nur darin, dass Hume auch innerhalb des Denkens die wahre, umfassende Bedeutung dieser Begriffe leugnet und sie in eine Gewohnheit, die Vorstellungen

zu verbinden, umwandelt, was allerdings das Wesen dieser Begriffe völlig vernichtet und selbst in der Mathematik ihre Geltung zerstört, wo erweislich die wahre Allgemeinheit der Lehrsätze und nicht blos die induktive erreicht wird. (*E.* 79.) Für alle andern Wissenschaften stimmt der Realismus mit Hume überein; in allem andern Wissen von dem Seienden bleibt die Allgemeinheit der Gesetze nur eine Vermuthung, die nur auf der Induktion beruht, und es ist ein Missbrauch, die Allgemeinheit in ihrem wahren Sinne für die übrigen Wissenschaften ebenso zu behaupten wie für die Mathematik.

Hume will indess von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit auch im Denken nichts wissen; sie sind ihm auch da nur eine Gewohnheit; hierin liegt sein Irrthum; in der Seele, im Denken bestehn allerdings diese Kategorien in ihrer vollen, weit über die Gewohnheit hinaus gehenden Bedeutung; aber ihre Wahrheit für das Seiende ist mit Ausnahme der Mathematik zwar keine Gewohnheit, aber doch nur eine Vermuthung.

Es ist sehr auffallend, dass Hume in der Anmerk. H. seinen Hauptsatz selbst widerlegt; denn alle Gründe, aus denen er hier die Unterschiede im geschickten Folgern bei den Menschen ableitet, zeigen, dass es sich bei diesem Folgern nicht um eine Gewohnheit handelt, sondern um ein vernünftiges Denken, Beziehen, Trennen u. s. w., was den Begriff der Gewohnheit weit überschreitet. Wo die Gewohnheit wahrhaft die Ursache ist, wie z. B. bei dem Gebrauch der Muttersprache, da ist auch in deren natürlichem Gebrauche kein erheblicher Unterschied unter den Menschen; besteht also bei jenem Folgern ein Unterschied, so muss er mehr als Gewohnheit sein.

15. (Hume 100.) Ueber die Wunder. Abth. X. Abschnitt 1.

Hume wendet sich in dieser und der folgenden Abtheilung gegen einzelne religiöse Dogmen, welche nur insofern mit seinem Thema zusammenhängen, als das Fürwahrhalten solcher Dogmen sich auf den Glauben stützt, im Gegensatz zur Erkenntniss, die sich auf die Fundamentalsätze stützt. (*E.* 60. 68.) Die Quelle dieses Glaubens sind die Autoritäten

und die Gefühle. (*E.* 68. 85.) Auch der Glaube hat seine Ursachen, aus denen er nach festen Gesetzen entsteht; er gehört zu den Wissensarten, und es kann deshalb auch ein übereinstimmender Glaube bei einem Volke erzeugt und Jahrhunderte lang erhalten werden, selbst wenn der Inhalt dieses Glaubens unwahr ist und der Erkenntniss widerspricht, wie die verschiedenen Religionen dies beweisen. Innerhalb des Wissens ist die Philosophie der Religion überlegen; jene erkennt die Quellen und den Ursprung der Religionen, sie zeigt ihre Unterschiede, ihren Wechsel und ihren Widerspruch mit den Ergebnissen der Erkenntniss oder der auf den Fundamentalsätzen beruhenden Wissenschaften. Allein daraus folgt nicht im Mindesten, dass die Philosophie damit im Stande ist, diesen Glauben zu zerstören. Vielmehr hat der Glaube an seinen eigenen Ursachen eine so feste Stütze, dass er den schlagendsten Widerlegungen der Wissenschaft und selbst dem Widerspruche zu widerstehen vermag wie die Geschichte lehrt. Nur allmählich weicht der falsche Glaube der sich ausbreitenden Wissenschaft; aber Jahrhunderte vergehen, ehe ein bedeutender Fortschritt hier erreicht wird, und die Vertheidiger des Glaubens haben in ihrer Macht über die Schulen und die Erziehung der Kinder ein sicheres Mittel, diesen Glauben auch auf die kommenden Generationen zu übertragen und von Neuem zu befestigen.

Die Philosophie hat nur die Waffen des Wissens. Die Religion hat die Waffen des Seins, d. h. der Gefühle, der Hoffnung, der Ehrfurcht u. s. w. Diese verschiedenen Waffen treffen einander nicht; es ist, als wenn man mit einem Schwerte von Eisen den Gegner in dem Spiegelbilde erstechen will; er bleibt trotz der Durchbohrung am Leben. Wenn die Philosophie dies vergisst, so macht sie sich lächerlich. Ihre Macht ist im Wissen; hier ist sie die allmächtige Herrin; aber im Sein ist sie schwach; hier muss sie es dem Geschick und der Ausdauer Einzelner überlassen, die Macht der Fundamentalsätze und der Wahrheit allmählich zur Herrschaft über die Gefühle, auf denen der Glaube ruht, zu bringen.

Hume erhebt sich nirgends zu diesem höchsten Gesichtspunkte, der allerdings leicht zum Quietismus verleitet; er gehört zu jenen wackern Kämpfern im Sein, welche die Macht des Glaubens durch Spott und Ironie zu erschüttern suchen.

In diesem Sinne ist diese und die folgende Abtheilung aufzufassen. Das philosophische Element tritt hier zurück; die Darstellung wird durchaus populär und polemisch; aber sie hält sich in einer überaus feinen Ironie, welche stärker wirkt als abstrakte Regeln und direkte Beweise. Indem Hume den Glauben an Wunder nach den Regeln des Wissens prüft, ergiebt sich, dass dieser Glaube nur zu einer Wahrscheinlichkeit führen kann, welche nie im Stande ist, die gegen die Wunder überhaupt bestehende vernünftige Ueberzeugung zu überwinden. Wer wollte dies bestreiten? Aber dies sind alles nur Kämpfe innerhalb des Wissens, während der Glaube seine Stütze in den seienden Gefühlen hat; deshalb sagt Hume selbst in feiner Ironie, dass er den Glauben nicht bekämpfen wolle, »so weit er durch die »unmittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes in Jeder»manns Brust eingepflanzt sei.«

16. (Hume 106.) Ueber die Wunder. Abth. X. Abschnitt 2.

Die Darstellung in diesem Abschnitt bedarf keiner Erläuterung; sie ist eine geistreiche und ironische Darlegung, dass die Regeln des Erkennens bei dem Glauben an Wunder mit Füssen getreten werden, und dass nur die Gefühle theils der Berichterstatter, theils der Zuhörer solchen Glauben möglich machen; ein Satz, der oben bereits in streng wissenschaftlicher Form begründet worden ist. Hume schliesst mit der Bemerkung, dass solcher Glaube selbst ein fortwährendes Wunder sei; indess ist er dies nur, wenn man Erkenntniss und Glauben vermischt; werden beide auseinandergehalten, erkennt man an, dass jedes von beiden seine besondern Grundlagen hat, so verschwindet das Wunderbare in dem Glauben; man muss sich vielmehr über die Philosophen wundern, dass sie so lange versucht haben, mit dem Glauben entweder zusammenzustimmen oder durch die Waffen der Wissenschaft ihn zu besiegen. Beides ist unmöglich, weil die Fundamente beider verschieden sind. Deshalb platzen alle Versöhnungen der Philosophie mit dem Glauben wie Seifenblasen, wenn man sie festhalten will, wie selbst die neueste von Hegel versuchte zeigt. — Uebrigens gehört diese Abhandlung Hume's gegen die Wunder, neben den

Argumenten, die Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat dagegen entwickelt hat, zu den bedeutendsten Ereignissen seiner Zeit. Beide Abhandlungen erregten grosse Bewegung und einen lange fortgesponnenen Streit mit der Geistlichkeit. Beide erschöpfen auch das Thema; die spätere Zeit hat nichts Neues hinzugebracht; denn selbst die mythische Auffassung der Wunder, welche neuerlich betont worden ist, findet sich in jenen schon angedeutet.

17. (Hume 123.) Ueber Vorsehung und zukünftiges Leben. Abth. XI.

Diese Abtheilung ist, wie die vorgehende, mehr populär und ironisch als philosophisch gehalten, aber gerade dadurch von grosser Wirkung auf Leser, welche weniger im Allgemeinen geübt sind.

Hume behandelt hier die Frage, ob nicht der Glaube an einen vorsehenden und strafenden Gott für den Bestand des Staats und für die Aufrechthaltung der Moral unentbehrlich sei?

Es ist dies eine alte Streitfrage. Die Philosophen haben sie immer verneint und dies mit den mannichfachsten Gründen unterstützt. Auch Spinoza hat in seinem »theologisch-politischen Traktate« die Frage in diesem Sinne beantwortet. Allein die Geistlichkeit und die Fürsten haben trotzdem das Gegentheil angenommen, und sie haben hier offenbar mehr Recht als die Philosophen. Wenn schon der Zwang und die Strafe nach dem eigenen Geständniss der Philosophen im Staate nur eingeführt sind, um das Recht und die Sittlichkeit zu schützen und zu erhalten, so ist es unzweifelhaft, dass ein Glaube, welcher dieses System auch auf die geheimsten Gedanken ausdehnt und jedem Fehler seine Strafe, wenn auch erst in einer andern Welt, finden lässt, diese Wirkung in noch viel höherem Maasse haben muss. Hume selbst erkennt dies an, und die Meinung seines fingirten Freundes: dass schon die Vortheile, welche sich naturgemäss in dieser Welt mit der Tugend verbinden, genügen, um das sittliche Handeln zu sichern, ist unrichtig. Solche Vortheile sind schwankend, nicht für Jedermann verständlich, und wenn sie auch wirken, so ist doch ihre Wirksamkeit in keiner

Weise jenem Glauben an ein späteres göttliches Gericht gleichzustellen.

Insofern also, als die Philosophie sich diesem Glauben entgegenstellt und ihn mit der Zeit und allmählich zu erschüttern vermag, verliert allerdings die Moral eine wichtige Stütze. Dies sollte die Philosophie nicht in Abrede stellen. Auch ist es zweifelhaft, ob sie statt dieser gefallenen Stütze andere gleich haltbare bieten kann. Endlich ist der Glaube an einen allmächtigen und allwissenden Gott nicht blos wirksam durch die Motive der Furcht und Hoffnung auf Lohn und Strafe; solche Motive wären allerdings nicht rein sittlich; aber diesem Glauben liegen auch sittliche Motive zu Grunde; auch diese entnehmen ihr Dasein und ihre Stärke wesentlich aus dem Gebote eines allmächtigen Gottes, wie in B. XI. S. 50, 54 näher ausgeführt worden ist. Mit der Erschütterung des Glaubens an Gott werden der rechtlichen und sittlichen Ordnung des Lebens daher nicht blos sehr starke Motive der Hoffnung und der Furcht entzogen, sondern selbst die stärksten Beweggründe der Sittlichkeit selbst.

Auch dies muss die Philosophie anerkennen. Nun bleiben allerdings für die Moral noch die sittlichen Motive, welche aus der Autorität des Volkes und des Fürsten abfliessen (B. XI. S. 54), und man kann daraus ableiten, dass der Bestand der Moral von dem religiösen Glauben nicht bedingt sei. Man kann dies zugeben; indess ist die sittliche Wirksamkeit dieser weltlichen Autoritäten nicht so kräftig, wie die Gottes, und, Alles in Allem, wird deshalb nicht bestritten werden können, dass die bestehende Moral an dem religiösen Dogma eine bedeutende Stütze hat, welche, wenn sie wegfällt, für den Durchschnitt der Menschen von gegenwärtiger Bildung durch nichts Anderes genügend ersetzt werden kann.

Ist dies richtig, so ist auch der Kampf der Religion gegen die Philosophie vom sittlichen Standpunkte aus gerechtfertigt, und Hume selbst vertheidigt jene nur damit, dass ihre Lehre für die Masse des Volkes unverständlich und deshalb für Staat und Religion ungefährlich bleibe. Dies ist an sich ein bedenkliches und heuchlerisches Argument; allein die neuere Zeit hat überdem diese Annahme widerlegt. Die Mittel zur Verbreitung des Wissens, die verständlichere Form, in der es geboten wird, sind jetzt so

gesteigert, dass der Glaube selbst in jenen Schichten der Gesellschaft erschüttert ist, wohin nach Hume der Zweifel nie dringen kann.

Die Philosophie hat deshalb kein Recht, sich zu beklagen, wenn der Staat im Interesse des Glaubens und der Moral ihr Schranken setzt. Wie weit oder enge diese sein sollen, hängt von der Entwickelung der sittlichen Zustände des Volkes und der Zeit überhaupt ab; die Philosophie hat dabei nicht mitzusprechen; sie ist für das Seiende nur ein technisches, vereinzeltes Handeln, was, wie jede besondere Kunst und Thätigkeit, sich der Alles umfassenden und Alles überragenden sittlichen Regel zu unterwerfen hat.

Aber freilich gilt dies nur für das Handeln. Die Philosophie, als reines Wissen, als die Wahrheit, steht über dem Sein und kann durch seine Schranken nicht gefesselt werden. Von diesem Standpunkt aus ist vielmehr die bestehende Moral und Religion selbst ein Gegenstand der Philosophie, der ihrer Erkenntniss unterliegt. Diese Antinomie ist nicht weiter zu lösen; sie entspringt aus der Natur des Menschen, der sich nicht im reinen Wissen halten, sondern immer dabei zugleich als ein Seiendes und handelndes Wesen auftreten muss. Als solches hat er sich dem sittlichen Gebote selbst in seinem Philosophiren zu fügen, auch wenn er dadurch an der Gewinnung der Wahrheit gehindert werden sollte.

Hume behandelt in dieser Abtheilung auch noch die Beweise für das Dasein Gottes. Er beschränkt sich indess auf den physikotheologischen (Kr. 495). Den ontologischen und kosmologischen Beweis berührt er nicht, wie er überhaupt von der Philosophie des Mittelalters und des Spinoza wenig Kenntniss nimmt. Was Hume hier beibringt, ist sinnreich, überzeugend und verständlicher als die Ausführungen Kant's in seiner Kritik der reinen Vernunft.

18. (Hume 138.) Ueber skeptische Philosophie. Abtheilung XII. Abschnitt 1.

Hume behandelt in dieser letzten Abtheilung die wichtige Frage von den Fundamentalsätzen der Wahrheit. (*E.* 65.)

Mit Recht legt Hume auf den allgemeinen Zweifel, mit

dem Descartes seine Principia beginnt, keinen Werth. Man kommt damit zu gar nichts; man muss doch wieder zu irgend einem Fundamentalsatz zurückkehren, wie dies auch Descartes mit seinem Satz: *Cogito ergo sum*, gethan hat, obgleich auch dieser nicht so über allem Zweifel erhaben ist, wie Descartes meint.

Hume erörtert dann die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Er beseitigt mit Recht die gewöhnlichen, von den Täuschungen der Sinne hergenommenen Angriffe; sie sind leicht zu widerlegen. (*E.* 73.) Von da geht Hume zu dem bekannten Einwand des Idealismus über, welcher ausspricht, dass die Seele bei dem sinnlichen Wahrnehmen nur Vorstellungen habe, ohne den mindesten Anhalt, dass auch ein ihnen entsprechender Gegenstand ausserhalb der Seele bestehe. Hume bemerkt richtig, dass kein Vernunftgrund für die Annahme dieser Gegenstände beigebracht werden könne, und dass auch die Ausflucht des Descartes, wonach man von dem höchsten Wesen eine solche absichtliche Täuschung nicht erwarten dürfe, hier nicht zureicht.

Hume bekämpft dann mit Recht, nach dem Vorgange Berkeley's, die Unterscheidung Locke's zwischen ursprünglichen und mittelbaren Eigenschaften, von denen letztere blos in der Seele bestehen, jene aber auch gegenständliche Wirklichkeit haben sollen. Hume zeigt, dass, wenn man einmal den Sinnen nicht vertraut, dies für beide Arten gelten müsse. Am Schluss endlich greift Hume sogar Kant vor, indem er das unsagbare Etwas (das Kant'sche Ding-an-sich), was nach Beseitigung aller Eigenschaften übrig bleibt, für einen so mangelhaften Begriff erklärt, dass kein Skeptiker ihn des Streites werth halte; ein Urtheil, was an Kant's Ding-an-sich sehr schnell durch Fichte vollzogen worden ist.

Die Philosophie kann diesen Resultaten Hume's so weit beitreten, dass für die letzten Fundamente der Erkenntniss, seien es welche man wolle, keine Gründe beigebracht werden können; denn sonst wären jene nicht die letzten. Bei den Fundamentalsätzen hört das Beweisen auf, weil dieses nur innerhalb des Wissens sich hält und wirkt, während in jenen Sätzen ein Uebergang aus dem Wissen zum Sein gesetzt ist. Das Weitere ist B. I. S. 65 ausgeführt. Allein daraus folgt noch nicht, dass überhaupt keine Fundamentalsätze zugelassen werden dürfen. Man muss für ihre Zu-

lassung nur etwas Anderes als Gründe fördern, und für dies Andere kann man nichts Besseres verlangen, als die Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Diese haftet aber an den Fundamentalsätzen des Realismus (*E.* 68); ihre Annahme ist deshalb zwar nur ein Glauben, aber doch so weit gerechtfertigt, als es hier dem Menschen überhaupt möglich ist. Kein anderes Prinzip hat diese Kriterien für sich; insbesondere fehlen sie bei dem Prinzip der Offenbarung, des intuitiven Wissens, der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen (Spinoza) u. s. w.

Hume selbst bleibt hier im Schwanken; seine Untersuchung ist nicht bis zu diesem letzten Ende vorgeschritten.

19. (Hume 144.) Ueber skeptische Philosophie. Abth. XII. Abschnitt 2.

Dieser eben gerügte Mangel tritt noch deutlicher in dem Abschnitt 2 hervor. Zunächst gehören die Vorstellungen des Raumes und der Zeit gar nicht zu den Erzeugnissen des reinen Denkens; sondern sie stammen aus der Wahrnehmung. (E. 4; u. B. III. S. 6.)

Hume behandelt dann die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit als Widersprüche, die nicht gelöst werden können. Es scheint beinah, als wenn Kant davon den Anstoss zu seinen Antinomien empfangen hätte. Diese angebliche Unbegreiflichkeit entspringt bei Hume, wie bei Kant, nur daraus, dass beide Beziehungsformen des Denkens als seiende Bestimmungen behandeln. Bleibt man aber dieses Unterschiedes sich bewusst, so verschwindet diese Unbegreiflichkeit. Das unendlich Kleine ist kein Seiendes, sondern nur eine Beziehungsform. (E. 36 u. B. III. S. 66.) Da diese Beziehungsform von allem Inhalt ihres Gegenstandes absieht, so kann sie wiederholt angewendet werden. Die Wirkung kann wieder als eine Ursache, das Wesentliche wieder als ein Unwesentliches, das Innere wieder als ein Aeusseres u. s. w. aufgefasst werden. Ebenso kann hier das unendlich Kleine wieder als ein Ganzes behandelt und abermals in unendlich viele Theile getheilt vorgestellt werden. Dies sind Spiele des Denkens, bei denen kein Widerspruch herauskommt, weil nur der Inhalt des Bezogenen sich dem entgegenstellen könnte, die Beziehungsformen aber

gerade von diesem Inhalte absehen. Das Nähere ist E. 31 und B. III. S. 61 dargelegt.

Hume blieb hier in den Schwierigkeiten stecken, ohne sich heraushelfen zu können, weil er die besondere Natur der Beziehungen nicht erkannt hatte. Er musste deshalb in der Anmerkung O. sogar den mathematischen Punkt zu einem physischen umwandeln. Es mag dies als ein Zeichen gelten, wie wichtig und unentbehrlich die genaue Erkenntniss der Beziehungen für die Philosophie ist.

Hume wendet sich dann zur Gewissheit in Betreff der Thatsachen. Hier hat er Recht, dass keine Wissenschaft (mit Ausnahme der Mathematik, die Hume nicht hieher rechnet) die volle Allgemeinheit ihrer Gesetze erreichen könne, dass hier nur die Induktion benutzt werden könne, und diese höchstens Wahrscheinlichkeit biete. (*E.* 78.) Allein es ist durchaus unphilosophisch, wenn Hume dieses Resultat nun damit bekämpft, dass es keinen Nutzen für das praktische Leben biete, ja in diesem nicht beachtet werden könne, ohne selbst unterzugehen. Solche Gründe ruhen auf dem Gefühl und treffen die Erkenntniss nicht. Diese kann nie durch die seienden Folgen ihres Inhaltes widerlegt werden. Man muss vielmehr bei dieser Frage offen anerkennen, dass menschliche Erkenntniss nicht weiter kommen kann. Der Philosoph beruhigt sich dabei; wird ein Anderer darüber ungeduldig, so kann gegen dieses Gefühl ein Trost aus dem Sein entnommen werden, wie er in B. I. S. 77 näher dargelegt ist.

20. (Hume 149.) Ueber skeptische Philosophie. Abth. XII. Abschnitt 3.

So wenig gut gefasst und streng geordnet die Sätze dieses letzten Abschnittes sind, so stimmen sie doch in wunderbarer Weise mit den Grundsätzen des Realismus überein, wie sie in B. I. S. 65 u. f. dargelegt worden sind, und nichts ist deshalb unrichtiger, als Hume für einen Skeptiker zu halten, ohgleich er selbst sich dafür ausgegeben hat.

Hume erkennt hier die beiden Fundamentalsätze des Realismus an; den Satz, dass das Wahrgenommene existirt, so weit es keinen Widerspruch (Sinnes-Täuschung) enthält.

Hume weiss auch, dass diese Fundamentalsätze, insbesondere der zuletzt hier genannte, nicht bewiesen werden können. Ebenso weiss er, dass die Induktion nicht zur wahren Allgemeinheit ihrer Gesetze führt. Deshalb rechnet sich Hume zu den Skeptikern; allein solche Erkenntniss ist noch kein Zweifel; man kann trotzdem den Fundamentalsätzen voll vertraun; der Zweifel und die Skepsis beginnen erst dann, wenn man diese Fundamentalsätze nicht als zuverlässig gelten lässt (*E.* 61), wie es der Realismus thut, obgleich er mit dem Skeptiker anerkennt, dass sie nicht bewiesen werden können.

Auch in Bezug auf die Mathematik stimmt Hume im Endergebniss mit dem Realismus überein; beide erkennen, dass diese Wissenschaft die volle Wahrheit und Allgemeinheit ihrer Lehrsätze erreichen kann; nur in der Begründung dieser Annahme besteht ein Unterschied. Hume ist hier noch durchaus unklar und selbst unverständlich, während der Realismus diese Annahme vollständig aus der Natur der mathematischen Gegenstände abzuleiten vermag. (*E.* 79.)

Endlich stimmt Hume auch darin mit dem Realismus, dass das Denken das jenseit der menschlichen Wahrnehmung liegende Sein nicht erreichen kann; mithin auf das Wahrnehmbare sich zu beschränken hat. (*E.* 67.) Hume drückt dies nur mangelhaft aus, indem er sagt: »die Philosophie »habe sich auf das gewöhnliche Leben und die Dinge zu »beschränken, welche zur täglichen Uebung und Erfahrung »gehören.« In Folge dessen bestreitet Hume mit Recht den Satz: »Aus nichts wird nichts«; jedes Werden, jede Bewegung enthält schon dessen Widerlegung.

Ebenso unterscheidet Hume richtig zwischen Erkenntniss des Einzelnen und des Allgemeinen (*E.* 73. 75) und erkennt mit dem Realismus an, dass die Religion sich nur auf den Glauben, aber nicht auf die Erkenntniss stützen könne. Selbst für die Aesthetik deutet Hume die richtige Quelle in den Gefühlen an.

So ist sicherlich zum Schluss die Behauptung gerechtfertigt, dass Hume's Philosophie nicht Skepkticismus, sondern reiner Realismus ist, dem nur die Begründung seiner Prinzipien noch nicht überall gelungen ist.

Schluss.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

194 20. Abbé

Hume

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

RECEIVED
JAN 22'69-2 PM
LOAN DEPT.

RECEIVED
NOV 30 1959
RECEIVED
DEC 5 1961
FEB 5 1969 09

LD 21-100m-9,'48(B399s16)476

YC135740

M64576

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY